ИЗСЛѢДОВАНІЕ

ВОПРОСА ОБЪ АВТОРѢ СОЧИНЕНІЙ,

ИЗВѢСТНЫХЪ СЪ ИМЕНЕМЪ

СВ. ДІОНИСІЯ АРЕОПАГИТА.

Профессора Кіевской Академіи
К. Скворцова.

КІЕВЪ.
ВЪ ТИПОГРАФІИ КІЕВСКАГО ГУБЕРНСКАГО УПРАВЛЕНІЯ.
1871.

www.Word-BookShop.narod.ru

Печатано съ разрѣшенія Совѣта Кіевской Духовной Академіи.

Ректоръ Академіи, Архимандритъ
Филаретъ.

1871 г., Сентября 2 дня.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Исторія сочиненій, приписываемыхъ св. Діонисію Ареопагиту. — — — — — 1.

Характеръ и направленіе ихъ. — — — 39.

О времени, къ которому надобно относить сочиненія. 55.

О лицахъ и событіяхъ, упоминаемыхъ въ сочиненіяхъ. 62.

Объ авторѣ сочиненій. — — — — 90.

Взглядъ на его ученіе вообще. — — — 100.

— — ученіе о таинствахъ. — — — 104.

Творенія, извѣстныя съ именемъ св. Діонисія Ареопагита, имѣютъ величайшее значеніе въ мірѣ христіанскомъ, особенно же въ нашей православной церкви. Но вопросъ о томъ, когда и кѣмъ они написаны, остается до сихъ поръ нерѣшеннымъ, или—лучше сказать—рѣшеннымъ неправильно.

Мы хотимъ искать рѣшенія этого вопроса путемъ критическаго изслѣдованія твореній, приписываемыхъ св. Ареопагиту. Но такъ какъ этимъ путемъ шли и другіе писатели, и къ желанной цѣли не пришли; то постараемся прежде всего предохранить себя отъ тѣхъ ошибокъ, которыя они сдѣлали на этомъ пути.

Разсмотримъ исторію твореній:

Въ первый разъ эти творенія сдѣлались извѣстны въ христіанскомъ мірѣ (съ именемъ Діонисія Ареопагита) въ 532 году, когда еретики Севериане представили ихъ на частный константинопольскій соборъ. И хотя Ипатій Ефесскій, предсѣдательствовавшій на этомъ соборѣ, заподозрилъ

---

1) Св. Діонисію Ареопагиту приписываются сочиненія: *О небесной іерархіи, О церковной іерархіи, Объ именахъ Божіихъ, О таинственномъ Богословіи, 10 писемъ.*

Северіанъ въ подлогѣ, но они успѣли расположить многихъ епископовъ къ вѣрѣ въ подлинность твореній Діонисія Ареопагита, и потомъ эта вѣра сдѣлалась общею въ мірѣ христіанскомъ.

У писателей этого вѣка (т. е. 6-го) мы найдемъ цѣлый рядъ самыхъ ясныхъ свидѣтельствъ о разсматриваемыхъ нами твореніяхъ. Леонтій византійскій ссылается на эти творенія какъ на документъ древности, принадлежащій современнику апостоловъ. Анастасій Синаитъ въ своихъ размышленіяхъ на Шестодневъ, приводитъ одно мѣсто изъ книги Объ именахъ Божіихъ, дѣлая слѣдующее замѣчаніе: «св. Діонисій, славный современникъ апостоловъ, опытный въ знаніи предметовъ божественныхъ, въ своемъ возвышенномъ богословіи говоритъ, что имя, данное греками Божеству, означаетъ, что оно созерцаетъ и видитъ все». Папа Григорій Великій объясняетъ нѣкоторыя свойства и дѣйствія блаженныхъ духовъ собственными словами Діонисія Ареопагита, называя его «древнимъ и достоуважаемымъ отцомъ».

Въ 7 вѣкѣ не только частныя лица, но цѣлые соборы ссылаются на эти творенія какъ на подлинныя. Максимъ Исповѣдникъ пишетъ схоліи на творенія Ареопагита, и въ разговорѣ съ моноѳелитомъ Пирромъ приводитъ изъ нихъ свидѣтельство, въ подлинности котораго не сомнѣвался и Пирръ. Папа Мартинъ I предъ лицемъ цѣлаго собора латеранскаго свидѣтельствовался Діонисіемъ Ареопагитомъ, и 400 соборныхъ епископовъ приняли свидѣтельство «епископа аѳинскаго». Письмо папы Агаѳона къ им-

[1]) Illa testimonia; говорилъ Ипатій, quae vos Dionysii Areopagitae esse dicitis, unde potestis ostendere vera esse, sicut suspicamini..? Si nullus ex antiquis recordatus est ea, unde nunc potestis ostendere quia illius sint, nescio.

ператору Константину, гдѣ онъ подтверждаетъ свое ученіе ученіемъ Діонисія Ареопагита, было принято на 6-мъ соборѣ.

Патріархъ Софроній въ письмѣ къ моноѳелиту Сергію указывалъ на свидѣтельство Діонисія Ареопагита, и еретикъ не только не возразилъ противъ подлинности этого свидѣтельства, но и самъ старался защитить себя твореніями Діонисія.

Въ 8 вѣкѣ также никто не возражалъ противъ подлинности Діонисіевыхъ твореній. Іоаннъ Дамаскинъ въ своемъ «Изложеніи православной вѣры» приводитъ свидѣтельство этого отца о Богѣ, какъ верховномъ началѣ всего, о девяти чинахъ ангельскихъ и проч. Папа Адріанъ, въ своемъ письмѣ къ Карлу Великому объ иконопочитаніи, ссылается на творенія Діонисія Ареопагита, называя его древнимъ и достоуважаемымъ отцомъ и учителемъ, современникомъ апостоловъ».

Съ 9 до 16 вѣка—тоже самое. Если мы обратимся къ церкви восточной, то она представитъ намъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ объ убѣжденіи въ подлинности Діонисіевыхъ твореній: она укажетъ на знаменитаго ученостію Фотія, мудрыхъ Михаила Сингела и монаха Евѳимія, богатыхъ свѣдѣніями Свиду и Симеона Метафраста, Пахимера, Никифора Каллиста. Если обратимся къ церкви западной, то и здѣсь не услышимъ ни одного голоса, который бы не согласовался съ этими свидѣтельствами. На западѣ эти творенія были предметомъ самаго тщательнаго изученія для отличнѣйшихъ ученыхъ, какими были наприм. Гилдуинъ, аббатъ монастыря св. Діонисія, Гинкмаръ, архіепископъ реймскій, Анастасій библіотекарь. Переведенныя съ греческаго языка Эригеномъ, они послужили для

возраждающейся схоластики образцомъ и источникомъ, такъ что многіе писатели брали для своихъ сочиненій не только мысли, но и планъ Ареопагита; многіе составляли комментаріи на книги его: такъ наприм. Ѳома Аквинатъ изъяснялъ книгу Объ именахъ Божіихъ, Бонавентура писалъ Объ іерархіи церковной. Словомъ, съ 6 до 16 вѣка подлинность твореній Діонисія Ареопагита *почти* всѣми была признаваема.

Но съ 16 вѣка начинаются между писателями споры о подлинности твореній, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту. Два константинопольскіе выходца, Георгій Требизондскій и Ѳеодоръ Газа, высказываютъ мысль, что св. Діонисій Ареопагитъ не есть авторъ книгъ, извѣстныхъ подъ его именемъ, и находятъ себѣ послѣдователей въ Эразмѣ и Лаврентіѣ. Конечно, эти люди не могли вдругъ поколебать увѣренности почти общей, и встрѣтили крѣпкихъ защитниковъ Діонисіевыхъ твореній въ писателяхъ, подобныхъ Женебрарду, Лефевру, Бессаріону, Баронію, Беллярмину; даже парижскій богословскій факультетъ возвысилъ свой голосъ противъ мнѣнія Эразма. Но и сомнѣніе, высказанное ими, начало возрастать, будучи усиливаемо реформаторами, которые не могли благосклонно смотрѣть на творенія отца, писавшаго о таинствахъ и обрядахъ христіанской церкви И потому лица, подобныя Лютеру, Делле, Скалигеру, Ривс—очень рады были доказывать, что авторъ этихъ твореній есть писатель опасный, что онъ болѣе искусенъ въ тонкостяхъ діалектики, чѣмъ свѣдущъ въ древностяхъ церковныхъ. Французскіе писатели 17 и 18 вѣковъ по большей части старались развивать мысли реформаторовъ.

Въ продолженіи этихъ трехъ вѣковъ (т. е. съ 16 по 18 включ.), было высказано много предположеній касательно времени, къ которому надобно относить сочиненія, приписываемыя Діонисію, и даже касательно самаго имени автора.

Нѣкоторые писатели старались придерживаться древняго народнаго мнѣнія, о которомъ упоминаетъ св. Максимъ Исповѣдникъ. [1]) Такими писателями были, наприм., Cave и Baraterius.

Первый говорилъ въ пользу Аполлинарія. Но такъ какъ еще Максимъ Исповѣдникъ доказывалъ, что ученіе Діонисія совершенно противоположно ученію еретика Аполлинарія, то Cave, на мѣсто младшаго Аполлинарія, поставилъ имя Аполлинарія старшаго (отца), имѣя объ немъ мнѣніе, какъ о человѣкѣ правовѣрующемъ [2]) Предположеніе Cave однакожъ не принято, потому что историкъ Сократъ обоихъ Аполлинаріевъ, и отца и сына, выставляетъ еретиками. [3])

Joann. Philip Baraterius высказалъ мысль, что если сочиненія стоятъ съ именемъ Діонисія, а Діонисіевъ (кромѣ Ареопагита) было три: коринѳскій, александрійскій и римскій, то надобно почитать авторомъ сочиненій кого либо изъ этихъ трехъ писателей. Но кого? хотя древнее

---

[1]) Въ древности приписывали эти творенію, Аполлинарію, Дидиму, Діонисію Коринѳскому, Діонисію Александрійскому, Діонисію Римскому (см. схоліи пр. Максима.)

[2]) Pater vero in fide sanus erat.

[3]) «Оба они,» гов. Сократъ, «ввели новое ученіе о Богѣ, и сперва стали утверждать, что Богъ—Сново въ домостроительствѣ воплощенія принялъ человѣка безъ души, а потомъ, какъ бы одумавшись, прибавили, что онъ принялъ и душу, только безъ ума, такъ что вмѣсто ума въ воспринятомъ человѣкѣ былъ Богъ.» (церк. ист. II, 46.)

народное мнѣніе говоритъ въ пользу всѣхъ трехъ, но скорѣе можно приписать сочиненія Діонисію александрійскому, потому—что въ его прилогѣ къ книгамъ *О природѣ* весьма замѣтна темнота и напыщенность (точно также, какъ въ сочиненіяхъ, приписываемыхъ Ареопагиту). Притомъ же, говорилъ Баратерій, въ посланіи Діонисія алекс. къ Герману можно встрѣтить имена двухъ лицъ (Тимоѳея и Каія), о коихъ упоминается въ сочиненіяхъ Ареопагита. [1]) Но такъ какъ встрѣча двухъ именъ, о которыхъ почти ничего неизвѣстно, не можетъ имѣть важнаго значенія, и такъ какъ вообще книги *О природѣ* весьма просты и понятны (т. е. отрывки изъ книгъ),—то мнѣніе Баратерія не нашло защитниковъ.

Другіе писатели, желая быть болѣе оригинальными, не обращали никакого вниманія на то, что говорилось въ древности.

Такъ Dodvellus доказывалъ, что сочиненія написаны Григоріемъ Великимъ, во время пребыванія его въ Константинополѣ. И свою мысль Додвеллъ основываетъ на томъ, что въ книгѣ *О церк. іерархіи,* по свидѣтельству самаго Максима, часто описываются римскіе обряды,—да и вообще авторъ похожъ болѣе на латинянина, чѣмъ на грека. Притомъ же сочиненія, какъ говоритъ древній схоліастъ (Ioannes Scythopolitanus), который основивался на свидѣтельствѣ діакона Петра, первоначально хранились въ Римской церкви, а вообще въ христіан. мірѣ сдѣлались извѣстны отъ Папы Григорія.—Такое мнѣніе Додвелла показалось критикамъ очень страннымъ по многимъ причинамъ: 1) Папа Григорій Великій былъ въ Константинополѣ около 578 года, а возвратился въ Римъ около 585; но сочиненія Ареопагита были извѣстны съ 532 года. 2) Самъ Григорій приводитъ свидѣтельства изъ сочиненій Ареопагита, не скрывая имени автора. [1]) 3) Что могло бы заставить его свое сочиненіе приписывать другому лицу? и проч.

[1]) См. сочиненіе Баратерія: Disquisitio chronologica de successione antiquissima episcoporum romanorum. 1740.

Michael Lequienus высказалъ мысль, не есть ли авторъ сочиненій кто либо изъ послѣдователей Евтихія, не есть ли Petrus Cnapheus seu Fullo, этотъ тираннъ антіохійской церкви. Въ своей диссертаціи [2]) Леквіэнъ говоритъ: мнѣ кажется, что или этотъ дурной человѣкъ Cnapheus, или кто-либо изъ его сообщниковъ, есть истинный отецъ сочиненій, извѣстныхъ съ именемъ Ареопагита. Мое подозрѣніе основывается на томъ, что авторъ въ 3-й главѣ *О церк. Іерархіи* упоминаетъ о чтеніи символа; но извѣстно, что Cnapheus установилъ въ антіохійской церкви чтеніе символа. [3])—Это доказательство Леквіэна такъ слабо, что критика не почла нужнымъ и заниматься опроверженіемъ его.

De la Crose приписывалъ сочиненія Діонисія *Синезію,* который будто-бы для распространенія своего неправаго ученія выдалъ свои мысли за мысли Ареопагита. Онъ основывался на томъ, что Синезій не почиталъ дурнымъ дѣломъ обманывать, а—напротивъ—говорилъ, что онъ самъ иное пишетъ противъ убѣжденія, для того, чтобы поддѣлаться къ понятію народа. Crose находилъ и сход-

[1]) Fertur, пишетъ Григорій, Dionysius Areopagita, antiquus et venerabilis Pater, dicere quod ex minoribus angelorum agminibus foras ad explendum ministerium, visibiliter vel invisibiliter mittuntur. (hom. 34 in Lucam).

[2]) Dissertatio Damascenica. 11, и 14.

[3]) Καὶ ἐν πάσῃ συνάξει τὸ σύμβολον λέγεσθαι.

ство въ слогѣ того и другаго писателя, и даже въ выраженіяхъ: (наприм. Синезій называетъ Бога—Отца источникомъ источниковъ, началомъ началъ, корнемъ корней,—Но на это замѣтили критики, что хотя сочиненія обоихъ писателей довольно сходны по слогу, но разнятся по мыслямъ: такъ наприм. Синезій допускалъ совѣчное Богу существованіе міра и доказывалъ предсуществованіе души, – но подобныхъ мыслей рѣшительно нѣтъ у Діонисія.

Но большая часть писателей ограничивалась только опредѣленіемъ времени, въ которое жилъ авторъ. Такъ Эразмъ Роттердамскій относилъ сочиненія ко временамъ Августина; Удинъ приписывалъ ихъ евтихіанамъ; Даллей почиталъ ихъ произведеніемъ Монофизитовъ, и относилъ къ 520 году; Пеарсонъ—къ послѣднимъ временамъ Евселія кессар.; по мнѣнію Морина, они написаны послѣ временъ Несторія и прежде евтихіанскихъ споровъ; Нуррій думалъ, что они вышли въ свѣтъ между 431 и 451 годами, или между ефесскимъ и халкидонскимъ соборами; Лоной отнесъ ихъ ко временамъ 1-го ефесскаго собора.

Въ настоящее время почти всѣ иностранные писатели относятъ эти творенія къ 5-му и даже 6-му вѣку, и автора ихъ называютъ агитаторомъ, который до такой степени увлекся мистическими идеями, что даже не замѣтилъ въ своихъ сочиненіяхъ важныхъ анахронизмовъ. «Подлогъ очевиденъ,» говоритъ авторъ *Курса исторіи цивилизаціи во Франціи*, «книги и письма извѣстныя съ именемъ Діонисія, не могли быть писаны ранѣе половины 5 вѣка» [1] Многіе даже не почитаютъ автора православ-

[1] Guizot. XXIX lec. p. 367.

нымъ христіаниномъ, и доказываютъ, что онъ заимствовалъ у неоплатониковъ теорію эманаціи и обезобразилъ ею истинное ученіе христіанское,—что онъ по душѣ язычникъ, перенесшій въ христіанство языческіе символы и обряды.—Только изрѣдка можно слышать слова въ защиту автора этихъ твореній. Таковы слова Фреппеля и Гинлера, которыя мы разсмотримъ внимательнѣе.

Фреппель въ 1861 г. прочелъ нѣсколько лекцій о Діонисіѣ Ареопагитѣ, какъ такомъ отцѣ, котораго Парижъ считаетъ своимъ первымъ епископомъ и мученикомъ. Ему интересно было доказать, что Діонисій Ареопагитъ дѣйствительно перешелъ изъ Аѳинъ въ Парижъ, и что творенія, ему приписываемыя, подлинны. [1])

Излагая исторію Діонисія, Фреппель на вѣру принимаетъ всѣ свѣдѣнія о жизни этого отца церкви, заимствуя ихъ у Гилдуина, а находитъ нужнымъ только критически разсмотрѣть вопросъ о началѣ христіанства въ Галліи и тождествѣ Діонисія парижскаго съ Діойсіемъ аѳинскимъ.

«Никакъ нельзя,» пишетъ онъ, «посольства Діонисія парижскаго относить къ 3 вѣку, безъ противорѣчія самымъ древнимъ и важнымъ свидѣтельствамъ. Мы не имѣемъ нужды, въ подтвержденіе этого факта историческаго, цитовать акты св. Діонисія, составленные въ 6 вѣкѣ,—легенду о Женевьевѣ,—легенду о Санктинѣ, упоминаемую Гинкмаромъ,—грамоту Тирри IV, данную монастырю св. Діонисія. Кромѣ этихъ памятниковъ и многихъ другихъ, которые св. Клименту римскому приписываютъ назначеніе

[1] Cours d' eloquence sacrée, fait à la Sorbonne pendant l'année 1860—1861 Paris.

Діонисія въ Галлію, мы можемъ указать на свидѣтельство, котораго одного достаточно для рѣшенія вопроса. На парижскомъ соборѣ, бывшемъ въ 825 г., по случаю почитанія св. иконъ, епископы Галліи въ письмѣ къ папѣ Евгенію единогласно утверждали, что Діонисій принялъ посольство отъ папы св. Климента. Если же посольство перваго епископа парижскаго папою Климентомъ опирается на доказательствахъ рѣшительныхъ, то и тождество св. Діонисія парижскаго съ св. Діонисіемъ Ареопагитомъ представляетъ въ свою пользу множество вѣроятностей. Внимательно изучивъ все то, что писано *за* или *противъ* этого тождества, я удивляюсь слабости доказательствъ, которыя заставили нѣкоторыхъ ученыхъ усумниться въ въ преданіи столь древнемъ и столь общемъ. И въ самомъ дѣлѣ, что тутъ невѣроятнаго, если ученикъ св. Павла пошелъ съ проповѣдію Евангелія въ Галлію? Весь міръ признаетъ, что Фотинъ и Ириней приходили изъ Смирны въ Ліонъ; почему же Діонисій не могъ придти изъ Аѳинъ въ Парижъ? Подобныя апостольскія путешествія въ 1 вѣкѣ были очень часты. Притомъ же аббатъ монастыря св. Діонисія, писавши свои *ареопагитики*, писалъ не повость и не среди мрака историческаго. По всему видно, что для него былъ ясный день: онъ приводитъ свидѣтельства, и цитуетъ источники; адресуетъ свое произведеніе къ императору; онъ хочетъ придать этому произведенію извѣстность. Надобно замѣтить и то, что объ этомъ говорится не въ однихъ писаніяхъ Гилдуина; по его примѣру ученые мужи, подобные Энею, епископу парижскому, Пасхазію, Радберту, Гинкмару, архіепископу реймскому, Скотту—Эригенѣ и Аѳанасію, ученому библіотекарю римской церкви, всѣ повторяютъ и подтверждаютъ древнее преданіе

о насажденіи церкви въ Парижѣ св. Діонисіемъ Ареопагитомъ. Тоже подтверждаютъ и греческіе писатели; потому—что у Меѳодія, патріарха костант, Симеона Метафраста, Михаила Сингела, Никифора Каллиста—также можно находить свидѣтельства о томъ, что Діонисій Ареопагитъ умеръ въ Парижѣ. Если въ нѣкоторыхъ древнихъ календаряхъ память св. Діонисія воспоминается не однократно, то причина этого весьма проста.-Такъ какъ одно и тоже лицо было и епископомъ аѳинскимъ и епископомъ парижскимъ, то греки могли прославлять память его въ одно время (3 окт.), а латиняне въ другое (9 окт.), и кончилось тѣмъ, что вмѣсто одного Діонисія допустили двухъ. Подобные примѣры встрѣчаются въ календаряхъ нерѣдко.

Такъ доказываетъ Фреппель тождество Діонисія аѳинскаго съ Діонисіемъ парижскимъ. Думаемъ, что не одинъ религіозный интересъ заставилъ его прибѣгнуть къ подобнаго рода доказательствамъ, но и интересъ патрологическій,—именно онъ хотѣлъ нѣсколько затушевать тѣ анахронизмы, которые неизбѣжно можно встрѣтить въ разсматриваемыхъ нами сочиненіяхъ, если будемъ приписывать ихъ св. Діонисію Ареопагиту.

Такъ, наприм., Діонисій пишетъ посланіе къ Поликарпу, называя его *епископомъ;* но епископство Поликарпа Смирнскаго началось не ранѣе 2-го вѣка, а св. Діонисій Ареопагитъ, по греческимъ календарямъ, умеръ въ послѣдніе годы царствованія Домиціана, т. е. около 90 года 1-го вѣка.

Въ сочиненіяхъ, приписываемыхъ Ареопагиту, упоминается о Тимоѳеѣ. Если подъ именемъ Тимоѳея разумѣть того епископа ефесскаго, который былъ любимымъ учени-

комъ и спутникомъ ап. Павла, то окажется, что Тимоѳей былъ крещенъ ранѣе Діонисія Ареопагита, и слѣд. послѣдній никакъ не могъ назвать его своимъ сыномъ, или ученикомъ. Притомъ же въ книгахъ Діонисія, посвященныхъ Тимоѳею, находится цитатъ изъ посланія св. Игнатія Богоносца *къ римлянамъ;* но это посланіе писано не ранѣе 108 года, и слѣдовало уже по смерти какъ епископа аѳинскаго Тимоѳея, такъ и самаго Діонисія Ареопагита (по греческимъ календарямъ.)

Но если допустить тождество Діонисія аѳинскаго съ Діонисіемъ парижскимъ, то подобные анахронизмы, говоримъ, нѣсколько сгладятся. Если будемъ слѣдовать календарямъ Усарда и Адона, то узнаемъ, что Діонисій Ареопагитъ умеръ около 120 года, и потому могъ имѣть сношеніе съ епископомъ Смирны Поликарпомъ, могъ пользоваться посланіемъ св. Игнатія къ римлянамъ, могъ—наконецъ—и посвятить свои книги Тимоѳею, но только уже не тому Тимоѳею, который былъ епископомъ ефесскимъ, а другому, сыну сенатора Пуденса, который стоитъ въ римскомъ календарѣ подъ 25 іюля.

Но 1, что это за возможность, которую трудно представить? Діонисій въ своемъ посланіи къ ~~Тимоѳею~~ Поликарпу проситъ его, чтобы онъ напомнилъ Аполлофану о томъ солнечномъ затменіи, которое было во время крестной смерти Спасителя, и которое они оба наблюдали въ Иліополѣ. Но крестная смерть Спасителя была въ 33 году, а Поликарпъ сдѣлался епископомъ въ началѣ 2-го вѣка; слѣдовательно какъ Діонисій, такъ и Аполлофанъ имѣли по сту лѣтъ въ то время, когда первый писалъ посланіе къ Поликарпу.

Если Діонисій говоритъ, что онъ вмѣстѣ съ апостолами, Іаковомъ и Петромъ, присутствовалъ при успеніи Божіей Матери, то выходитъ, что онъ упоминаетъ о такомъ событіи, которое случилось болѣе чѣмъ за 60 лѣтъ; потому что книга De div nominibus (на основаніи извѣстнаго цитата) могла быть быть написана не ранѣе 110 г., а успеніе Божіей Матери было въ 48 году. Но 60 лѣтъ составляютъ почти цѣлую жизнь человѣческую!

2) Фреппель игнорируетъ свидѣтельства древнихъ историковъ, а ссылается на историковъ позднѣйшихъ. Есть, дѣйствительно, мнѣніе, что Діонисій Ареопагитъ перешелъ изъ Аѳинъ въ Парижъ, и тамъ принялъ мученическую кончину. Но это мнѣніе принадлежитъ позднѣйшимъ писателямъ: Михаилу Сингелу, писателю 8 вѣка, Меѳодію, патріарху константинопольскому, писавшему въ 9 вѣкѣ, Гилдуину, Гинкмару, Анастасію библіотекарю—также писателямъ 9 вѣка. За ними слѣдуютъ: Метафрастъ—10 вѣка, Никифоръ Каллистъ—13 вѣка. Но почему не упомянуто о писателѣ 6 столѣтія, Григоріѣ Турскомъ, котораго исторія франковъ почитается вѣрнѣйшимъ источникомъ свѣдѣній о древней Галліи? Этотъ писатель въ 30 главѣ 1-й книги своей исторіи весьма ясно доказалъ, что Діонисій, вмѣстѣ съ другими епископами, былъ отправленъ въ Галлію во времена Декія, т. е. во 2 й половинѣ 3-го вѣка. Почему не упомянуто о Сульпиціѣ Северѣ, писателѣ 4-го столѣтія, который въ своей священной исторіи говоритъ, что только при сынѣ Антонина, Авреліѣ, въ первый разъ явились мученики въ Галліи!

Вмѣсто древнихъ историческихъ свидѣтельствъ, Фреппель представтяетъ легенды, и при томъ только тѣ, которыя говорятъ въ пользу тождества Діонисія аѳинскаго

съ Діонисіемъ парижскимъ. И Bosquet въ своей исторіи церкви галликанской бралъ во вниманіе легенды; но однакоже онъ, на основаніи древнѣйшихъ легендъ [1]), доказалъ, что Діонисій парижскій, вмѣстѣ съ своими товарищами, принялъ мученическую кончину при Діоклстіанѣ (въ концѣ 3 вѣка).

И въ разсужденіи о твореніяхъ Ареопагита Френпель старается скрыть настоящее положеніе дѣлъ, и подъ разными предлогами обходитъ трудные вопросы.

Указавъ главную идею твореній, которыя, по его мнѣнію, представляютъ полную систему богословія, Френпель сводитъ всѣ возраженія, дѣлаемыя вообще противъ подлинности этихъ твореній, къ слѣдующимъ двумъ: возможны ли такія сочиненія въ 1 вѣкѣ? Почему не говорятъ объ нихъ писатели первыхъ вѣковъ?

1) Возможно ли, спрашиваютъ, чтобы первый вѣкъ христіанства могъ представить такую полную и ученую систему наукъ богословскихъ? Не находится ли эта религіозная философія въ явномъ противорѣчіи съ писаніями св. Климента, св. Игнатія, которыя изложены такъ просто, такъ безъискуственно? Но допустимъ, отвѣчаетъ онъ, слѣдующую гипотезу: я воображаю геніальнаго человѣка, выступающаго на служеніе христіанству; я представляю мыслителя, воспитаннаго подъ руководствомъ греческихъ философовъ, ученика Платона, и притомъ ученика достойнаго своего учителя по глубинѣ и возвышенности мыслей. Я думаю, что эта природа, такъ богато одаренная, была сильно поражена дѣйствіемъ Евангелія, что ученіе христіанское разширило въ ней горизонтъ мысли, и что она потомъ перенесла въ этотъ новый порядокъ идей и вещей свою оригинальность. Я предполагаю, что продолжительное знакомство съ св. Павломъ, частыя сношенія съ великимъ метафизикомъ вѣры оплодотворили отличный умъ, совершенно погрузивъ его въ тѣ безконечныя пространства, куда увлекалъ за собою апостолъ умы способные идти по его стопамъ. Я даже, если хотите, не буду говорить о тѣхъ озареніяхъ свыше, которыя въ эти плодоносныя и чудесныя времена были удѣломъ первыхъ апостоловъ вѣры. Не находите ли вы, что при такихъ особенныхъ условіяхъ, геній человѣка, воспитаннаго въ школѣ Платона и св. Павла, достаточенъ былъ для того, чтобы воздвигнуть такой богословскій памятникъ, который я описалъ вамъ только въ общихъ чертахъ? Это, конечно, произведеніе оригинальное; но свойство генія именно состоитъ въ томъ, чтобы давать своимъ произведеніямъ печать необыкновенной оригинальности.

[1]) De s. Fuscien et de s. Victoria.

«Что тутъ невѣроятнаго, если христіанскій писатель 1-го вѣка сочинялъ философскіе трактаты? Какое право мы имѣемъ отказывать ему въ этомъ, если не отказываемъ Сенекѣ и Плутарху? Почему Діонисій Ареопагитъ не могъ приложить къ христіанскому богословію той философіи, которую Филонъ старался внести въ истолкованіе закона Моисеева? Спиритуализмъ платоническій могъ служить для той и другой цѣли. Въ этомъ отношеніи нѣтъ условій болѣе благопріятныхъ, какъ тѣ, которыя могъ имѣть членъ Ареопага, исполненный любви къ философіи. Нѣтъ сомнѣнія, что ученіе Платона было очень извѣстно въ томъ городѣ, въ которомъ дѣйствовалъ св. Діонисій. Аѳины, вмѣстѣ съ Александріей, всегда были центромъ

ученаго движенія древняго міра. Такимъ образомъ нетрудно объяснить платоническія картины, замѣтныя въ сочиненіяхъ епископа аѳинскаго. Какая нужда обращаться къ Плотину, или Проклу, дабы дать отчетъ въ этомъ? Платона достаточно для этого. Наконецъ надобно взять во вниманіе и отношеніе Ареопагита къ св. Павлу: продолжительное пребываніе апостола среди аѳинянъ заставляетъ предполагать, что духъ его глубоко проникъ въ образъ мыслей ученика. Въ твореніяхъ Діонисія Ареопагита богословіе св. Павла и философія Платона представляются въ удивительной гармоніи. Ареопагитъ очищаетъ ученіе Платона отъ заблужденій; онъ хочетъ найти умственное основаніе богословскаго зданія; хочетъ объяснить философски откровенныя истины, заключавшіяся въ писаніяхъ Павловыхъ. Вотъ характеръ сочиненій Ареопагита!»

Эту великолѣпную картину Френпель рисуетъ—кажется—для того только, чтобы очаровать воображеніе своихъ слушателей, и отвлечь ихъ вниманіе отъ критическаго изслѣдованія твореній. Но строго разбирая сказанное Френпелемъ, нельзя не замѣтить, что здѣсь нѣтъ настоящаго доказательства. Мы не сомнѣваемся въ томъ, что геніальный человѣкъ и въ первомъ вѣкѣ могъ написать обширную систему богословія. Увѣрены и въ томъ, что авторъ твореній, приписываемыхъ Ареопагиту, дѣйствительно былъ человѣкъ необыкновеннаго ума и получилъ отличное образованіе богословско-философское. Но намъ желательно было бы знать, какія побудительныя причины заставили его написать эту обширную систему богословія? Какую пользу онъ хотѣлъ доставить современникамъ, предпринимая столь огромный и необыкновенный трудъ? Каждая система является по требованію времени и

обстоятельствъ; и самыя геніальныя способности остаются незамѣченными, если не будутъ вызваны чѣмъ либо къ извѣстному роду дѣятельности. Что же заставило св. Діонисія писать такой огромный трактатъ объ именахъ Божіихъ, какого мы не находимъ въ самыхъ обширныхъ системахъ новѣйшихъ богослововъ? Для чего онъ вдается въ столь подробныя разсужденія о девяти чинахъ ангельскихъ, объ ихъ названіяхъ, должностяхъ и т. п.? Френпель не объясняетъ намъ этого; и потому мы, вполнѣ соглашаясь съ нимъ касательно необыкновенныхъ дарованій Діонисія, все таки имѣемъ право спросить: «какимъ образомъ первый вѣкъ христіанства могъ представить такую полную и ученую систему науки богословской? И не находится ли она въ явномъ противорѣчіи съ писаніями Климента и Игнатія, которыя изложены такъ просто и безъискуственно»?

2) «Неподлинность твореній», продолжаетъ Френпель, «приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту, доказываютъ молчаніемъ объ нихъ первыхъ двухъ вѣковъ. Но это молчаніе объяснить не трудно. Рѣдкость экземпляровъ, и притомъ въ такое время, когда средства для обнародованія ихъ были очень ограничены; малочисленность списковъ,—потому что это твореніе не было полемическимъ, и слѣдовательно не имѣло большаго приложенія къ обстоятельствамъ; неизбѣжная темнота творенія, которая не позволяла его ученому характеру сдѣлаться популярнымъ; обычай полемики, исключавшій нѣкоторымъ образомъ всякіе цитаты, кромѣ цитатовъ св. писанія, какъ это можно видѣть во время спора Аѳанасія съ аріанами; секретная дисциплина, совершенно мѣшавшая распространенію сочиненія, въ которомъ подробно описывались обряды и цере-

моніи многихъ таинствъ; наконецъ формальная заповѣдь, повторяемая самимъ авторомъ нѣсколько разъ, «не сообщать этого ученія никому, кромѣ посвященныхъ въ тайны вѣры,»—вотъ причины, вполнѣ объясняющія ту таинственную завѣсу, которая прикрывала сочиненія Ареопагита въ первые вѣки»!

Подобныя доказательства обыкновенно приводятся въ трактатахъ о творсніяхъ Діонисія. Но они имѣютъ цѣну въ глазахъ того человѣка, который увѣренъ въ подлинности писаній Ареопагита; а человѣкъ сомнѣвающійся можетъ обратить большую часть этихъ доказательствъ въ подтвержденіе своего сомнѣнія. Напримѣръ онъ можетъ сказать: если, при малочисленности списковъ, сочиненія Діонисія были извѣстны въ 6 вѣкѣ, то тѣмъ скорѣе должны быть извѣстны въ первые вѣки. Если письма и разсужденія о частныхъ богословскихъ истинахъ были тщательно изучаемы и объясняемы; то какъ люди не обратили вниманія на цѣлую систему богословія, въ которой можно было найти все? Если заповѣдь автора могла служить причиною молчанія исторіи, то выдававшій свои мысли за мысли Ареопагита легко могъ придумать такого рода заповѣдь, дабы имѣть возможность отвѣтить что нибудь, когда укажутъ на молчаніе исторіи.

Не нашедши свидѣтельствъ у писателей первыхъ двухъ вѣковъ, Фреппель приводитъ свидѣтельства писателей 3-го вѣка: ссылается на слова Оригена и на схоліи Діонисія александр., о которыхъ упоминаютъ св. Анастасій Синаитъ и св. Максимъ Исповѣдникъ.

Въ 1-й бесѣдѣ на евангеліе Іоанна, которая стоитъ между твореніями Оригена, дѣйствительно упоминается о Діонисіѣ Ареопагитѣ, и приводится одно выраженіе изъ

книги *О небесной іерархіи*: «Въ Іисусѣ Христѣ» пишетъ авторъ бесѣды, «какъ сказалъ великій Діонисій Ареопагитъ, есть пресущественность и божество».—Это свидѣтельство имѣло бы величайшую важность, если бы бесѣда, въ которой оно заключается, почиталась подлиннымъ произведеніемъ Оригена. Но дѣло въ томъ, что она *подложна*, а доказательствомъ ея неподлинности, и притомъ самымъ яснымъ, служитъ то, что въ ней говорится о манихеяхъ и аріанахъ, которые, какъ извѣстно, появились послѣ временъ Оригена [1]).

Слова Анастасія Синаита и Максима Исповѣдника важны въ другомъ отношеніи, но не какъ доказательство существованія схолій Діонисія александрійскаго на сочиненія Ареопагита.

Св. Анастасій и Максимъ дѣйствительно говорятъ о схоліяхъ Діонисія александрійскаго, и говорятъ одинаково, т. е. Максимъ Исповѣдникъ слѣдуетъ Анастасію Синаиту, буквально повторяя слова его [1]) Но критика не несправедливо замѣтила, что хотя эти отцы церкви были отличными писателями, но не были отличными археологами, и потому могли, ненамѣренно, допускать и допускали историческія ошибки. Такъ, наприм., св. Анастасій въ *Путеводителѣ* утверждалъ, что бл. Авгу-

---

[1]) См. Max. Bibl. t. 11. p. 119.

[1]) Πάλιν τε μίαν οὐσίαν λέγουσης τῆς ἐκκλησίας εἶναι πάντας τοὺς ἁγίους ἀγγέλους, ὁ αὐτὸς θεῖος καὶ ἀποστολικὸς Διονυσιος πολλὰς οὐσίας ὀνομάζει τὰς ἄνω δυνάμεις. Ὁ γουν μέγας Διονύσιος, ὁ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, ὁ ἀπὸ ρητόρων, ἐν τοῖς σχολίοις ὅις πεποίηκεν εἰς τὸν μακάριον συνώνυμον αὐτοῦ Δίονυσιου, οὕτω λέγει: (Ὁ ὁδηγός. Ed. Gretser p. 340).

стинъ пролилъ за Христа свою кровь [2]); но исторія иначе говоритъ о смерти Августина. У Максима Исповѣдника есть свидѣтельство о томъ, что о сочиненіяхъ Ареопагита упоминаютъ Діонисій коринѳскій и Поликарпъ смирнскій [3]). Но первая часть этого свидѣтельства взята у Евсевія кессарійскаго, который говоритъ не о сочиненіяхъ, а только о лицѣ Ареопагита [4]). Слѣдовательно здѣсь былъ, со стороны преп. Масима, недосмотръ.

Подобная ошибка могла быть допущена и касательно схолій. Анастасій Синаитъ не говоритъ, откуда взялъ извѣстіе о томъ, что схоліи, находившіяся въ его рукахъ, принадлежатъ Діонисію александрійскому; но по всей вѣроятности онъ взялъ это извѣстіе не изъ научнаго источника, потому что въ извѣстіи говорится, между прочимъ, что Діонисій александрійскій былъ *изъ риторовъ*, но исторически извѣстно, что должности ритора Діонисій никогда не проходилъ.

Максимъ Исповѣдникъ повторилъ слова Анастасія, но едвали съ полною вѣрою; потому что если бы онъ былъ глубоко убѣжденъ въ подлинности схолій Діонисія александрійск. на сочиненія Ареопагита, то непремѣнно сказалъ бы объ этомъ въ своемъ *прологѣ*. Тамъ представлялся къ тому прекрасный случай; тамъ былъ рѣшаемъ

[2]) Facessat Augustinus, qui suo sanguine in scriptis, duas in Christo naturas consignavit. (c. l.)

[3]) Meminit vero Areopagitae Dionysius antiquus corinthiorum episcopus, et Polycarpus in sua ad Antiochenses epistola (Prologus ad scholia in opera Dion).

[4]) Тотъ Ареопагитъ, именно Діонисій, который первый увѣровалъ, выслушавъ проповѣдь Павла, былъ первымъ епископомъ аѳинскимъ, какъ повѣствуетъ другой древній Діонисій, пастырь коринѳскихъ христіанъ. (Слова Евсевія. См. его *Исторію* III, 4).

Максимомъ вопросъ: почему ни Оригенъ ни Евсевій, почему никто изъ древнихъ писателей не упоминаетъ о сочиненіяхъ Ареопагита? Весьма естественно было сказать, что упоминаетъ объ нихъ ученикъ Оригена и писатель, жившій прежде Евсевія, и не только упоминаетъ, но и пишетъ схоліи на эти сочиненія; но онъ не сказалъ объ этомъ ни слова. Такого рода молчаніе не служитъ ли доказательствомъ того, что Максиму не было достовѣрно извѣстно, кому принадлежатъ тѣ схоліи, которыя онъ имѣлъ въ рукахъ?

Но слова Анастасія Синаита и Максима Исповѣдника, какъ мы сказали, важны въ другомъ отношеніи. Если св. отцы церкви говорятъ, что имѣли предъ глазами и читали схоліи на сочиненія, приписываемыя Ареопагиту, то это дѣйствительно было такъ; если они говорятъ, что схоліи были приписываемы Діонисію александрійскому, то и въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Но правильно, или нѣтъ, всѣми, или только нѣкоторыми эти схоліи были приписывасмы Діонисію александрійскому,—это другой вопросъ, на который обратила вниманіе историческая критика, и доказала, что въ рукахъ св. Максима были схоліи Іоанна (scythopolitani), писателя 5-го вѣка, которыя тогда стояли, какъ и теперь часто стоятъ, безъ заглавія [1]). Слѣдовательно слова Анастасія и Максима служатъ только доказательствомъ общеизвѣстности сочиненій Ареопагита въ 5-мъ вѣкѣ.

Гиплеръ придумалъ другое средство для рѣшенія вопроса о времени, когда написаны сочиненія, извѣстныя съ именемъ

[1]) См. Epistolam ad regem Carolum Calvum; а также у Cave (an. 520).

Ареопагита. [1]) Онъ рѣшился подвергуть самой строгой критикѣ тѣ выраженія, которыми авторъ, по общему мнѣнію, обозначаетъ время своего существованія, и убѣдился, что авторъ не обманщикъ, что онъ и не думаетъ выдавать себя современникомъ апостоловъ. «Новѣйшіе историки, пишетъ Гиплеръ въ предисловіи, замѣчая, сходство Діонисіевыхъ твореній съ твореніями Плотина, Порфирія и Прокла, вздумали утверждать, что авторъ ихъ хотѣлъ подъ эгидою знаменитаго имени ввести въ христіанство языческія идеи. Это сужденіе совершенно ложно; потому— что просвѣщенные и глубокомысленные христіанскіе писатели издавна питали самое глубокое уваженіе къ автору разсматриваемыхъ нами твореній. Но это сужденіе можетъ казаться вѣроятнымъ, если бы доказано было, что нашъ авторъ дѣйствительно хотѣлъ скрыть свое лице подъ спасительной маской, ибо только ложь и обманъ обыкновенно боятся свѣта. Интересуясь знаніемъ этого предмета, я занялся изслѣдованіемъ твореній, извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Ареопагина, и при этомъ изслѣдованіи я не замѣтилъ того мрака, которымъ, по общему мнѣнію, покрылъ себя отецъ мистики; напротивъ, я нашелъ доказательства откровенности и любви автора къ истинѣ. Если бы авторъ хотѣлъ выставить себя въ глазахъ читателей ученикомъ апостольскимъ, то онъ затемнилъ бы и скрылъ все, изъ чего можно съ вѣроятностію заключать объ обстоятельствахъ и отношеніяхъ, при которыхъ онъ дѣйствительно жилъ; онъ долженъ былъ дать ученію, обрядамъ и дисциплинѣ своего времени колоритъ апостольскаго вѣка, а не представлять этихъ предметовъ въ та-

[1]) Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem namen vorhandenen Schriften. F. Hipler. Regensburg. 1862.

комъ видѣ, какого они не могли имѣть въ 1-мъ вѣкѣ. Иначе авторъ одною рукою созидалъ бы, а другою разрушалъ.» [1])

Это новый и оригинальный взглядъ на предметъ; потому что всѣ прежніе писатели, и враги и друзья Діонисіевыхъ твореній, были увѣрены, что авторъ ихъ выставляетъ себя писателемъ 1-го вѣка.

Но имѣя столь высокое и вѣрное мнѣніе объ авторѣ разсматриваемыхъ нами твореній, Гиплеръ однакожъ сдѣлалъ, при этомъ, большую ошибку, отнесши автора къ 4-му вѣку.

Фреппель, относя сочиненія Діонисія къ 1-му вѣку, по крайней мѣрѣ указалъ въ этомъ вѣкѣ большую часть тѣхъ именъ, о коихъ упоминается въ сочиненіяхъ; но въ 4 мъ вѣкѣ можно найти развѣ одну личность Петра Александрійскаго, къ которому нѣсколько идетъ названіе, даваемое Діонисіемъ: «глава богослововъ.» Какимъ же образомъ скрылся отъ исторіи литературы, во время ея процвѣтанія, такой замѣчательный богословъ, какъ Діонисій? Куда дѣвался наставникъ его, Іероѳей, котораго авторъ называетъ великимъ солнцемъ въ мірѣ христіанскомъ.?

Свое сочиненіе Гиплеръ раздѣляетъ на двѣ части: въ 1-й говорится о томъ, что авторъ твореній, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту, не думаетъ выставлять себя писателемъ 1-го вѣка; во 2-й представляются доказательства существованія его въ 4-мъ вѣкѣ. Хотя Гиплеръ всячески старался доказать, что онъ достигъ подобнаго результата путемъ самаго безпристрастнаго изслѣдованія

1) Pag. 74—107.

твореній; но по всему видно, что онъ увлекся сходствомъ одного выраженія Діонисія съ выраженіемъ Кирилла Іерусалимскаго, и вслѣдствіе этого началъ смотрѣть на все съ желаніемъ найти писателя 4-го вѣка. Это выраженіе находится въ письмѣ Діонисія къ Поликарпу.

Поликарпъ сообщаетъ Діонисію, что философъ или софистъ Аполлофанъ, прежній другъ Діонисія, сильно порицаетъ его за то, что онъ для опроверженія греческой религіи пользуется греческою мудростію. Діонисій отвѣчаетъ на это, что съ подобнымъ же правомъ можно сказать и о грекахъ, что они несправедливо пользовались божественнымъ противъ божественнаго, потому что покушались мудростію, происходящею отъ Бога, подавить почитаніе истиннаго Бога, тогда какъ должны были восходить отъ познанія бытія къ познанію верховной бины всего сущаго. Въ эту погрѣшность впалъ и Аполлофанъ, когда, не смотря на свидѣтельство природы, не смотря на исторически подтвержденныя особенныя знаменія, онъ не хотѣлъ воздать чести Богу и Его откровенію. Однакожъ, продолжаетъ Діонисій, если онъ по невѣдѣнію будетъ отрицать эти и другія, совершавшіяся въ Египтѣ знаменія и чудеса, то ты предложи ему такой вопросъ: «что скажешь ты о тьмѣ, послѣдовавшей въ спасительномъ крестѣ? Мы тогда оба находились въ Иліополѣ, и вмѣстѣ стоя наблюдали, какъ луна чудеснымъ образомъ закрыла солнце,—ибо тогда не было новолунія,—и это затменіе продолжалось отъ девятаго часа до вечера. Вспомни ему и о другомъ кое-чемъ. Именно онъ знаетъ, какъ эта луна, начавъ подниматься съ востока, достигнувъ диска солнечнаго, опять поворотила назадъ, такъ что приближеніе и удаленіе ея въ отношеніи къ діаметру совершалось не съ той самой, но съ противоположной стороны.

Вотъ что было сверхъестественно и возможно для одного Христа!—Онъ, виновникъ всего, творитъ великія вещи и необыкновенныя безъ числа. [1]) Вотъ какъ говоритъ Діонисій о чудесномъ знаменіи.

«Перечитавъ внимательно это описаніе, мы убѣдились», пишетъ Гиплеръ, «что здѣсь идетъ рѣчь не о томъ солнечномъ затменіи, которое было во время распятія Спасителя. Евангелисты единогласно говорятъ, что во время смерти Спасителя была тьма; тогда какъ здѣсь говорится о солнечномъ затменіи. Въ евангеліи говорится, что тьма на Голгоѳѣ продолжалась три часа, и около девятаго часа разсѣялась совершенно; но въ нашемъ описаніи нѣтъ извѣстія о продолженіи этого явленія; изъ словъ автора нашихъ твореній выходитъ только то, что съ девятаго часа полное солнечное затменіе начало мало по малу переходить въ частное. Еще замѣчательнѣе то, что авторъ говоритъ о явленіи креста; но ни онъ ни Аполлофанъ, находясь въ Иліополѣ, не могли видѣть того креста, на которомъ распятъ былъ Спаситель. Если авторъ хотѣлъ этимъ указать на время смерти Спасителя, то долженъ былъ употребить слово «распятіе». Притомъ же, по свидѣтельству древняго

[1]) Τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυίας ἐκλείψεως; ἀμφοτέρω γὰρ τότε, κατὰ Ἡλιούπολιν ἅμα παρόντε τε καὶ συνεστῶτε, παραδόξως τῷ ἡλίῳ τὴν σελήνην ἐμπίπτουσαν ἑωρῶμεν (οὐ γὰρ ἦν συνόδου καιρός) αὖγίς τε αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἐννάτης ὥρας ἄχρι τῆς ἑσπέρας εἰς τὸ τοῦ ἡλίου διάμετρον ὑπεσφυῶς ἀντικαταστᾶσαν. Ἀνάμνησον δέ τι, καὶ ἕτερον αὐτόν· οἶδε γάρ, ὅτι καὶ τὴν ἔμπτωσιν αὐτὴν ἐξ ἀνατολῶν ἑωράκαμεν ἑωράκαμεν ἀρξαμένην, καὶ μέχρι τοῦ ἡλιακοῦ πέρατος ἐλθοῦσαν, εἶτα ἀναποδίσασαν, καὶ αὖθις οὐκ ἐκ τοῦ αὐτοῦ καὶ τὴν ἔμπτωσιν καὶ τὴν ἀνακάθαρσιν, ἀλλ' ἐκ τοῦ κατὰ διάμετρον ἐναντίου γεγενημένην.

и истиннаго преданія, передаваемаго Оригеномъ, тьма простиралась только надъ Палестиной; а выраженіе евангельское: «*по всей землѣ*» надобно понимать: «*по всей землѣ Іудейской*».

Здѣсь самая важная ошибка состоитъ въ томъ, что Гиплеръ не различаетъ: «*быть во время затменія*» и «*разсказывать о затменіи*». Былъ ли Діонисій очевидцемъ солнечнаго затменія, случившагося въ часъ смерти Спасителя на крестѣ,—на это нѣтъ ни малѣйшаго указанія ни въ словѣ Божіемъ, ни въ писаніяхъ древнихъ отцевъ и историковъ. Такое мнѣніе о Діонисіѣ составлено позднѣйшими толкователями твореній его, и притомъ составлено единственно на основаніи указаннаго письма. Толкователи очень много значенія приписали словамъ: «ἅμα παρόντε τε καὶ συνεστῶτε.» Это греческое выраженіе, котораго нельзя понимать буквально. Очень можетъ быть, что Діонисій съ Апеллофаномъ дѣлали свои астрономическія соображенія впослѣдствіи, т. е. когда зашла рѣчь объ этой необыкновенной тьмѣ, которая, по общему мнѣнію, была слѣдствіемъ затменія солнца луною. Такъ какъ по ихъ астрономическимъ соображеніямъ выходило, что тьма случилась во время полнолунія, когда солнечнаго затменія не бываетъ,—то они и рѣшили, что это не иначе могло случиться, какъ такимъ образомъ, что луна должна была сойти съ своего мѣста въ сторону совершенно противоположную, потому что во время полнолунія луна стоитъ позади земли, а во время новолунія, когда обыкновенно бываетъ солнечное затменіе, она находится между солнцемъ и землею. Для того-же, чтобы стать между солнцемъ и землею, она должна была, по ихъ мнѣнію, приближаться къ солнцу не съ той стороны, съ которой обыкновенно

кажется приближающеюся, т. е. съ запада; а со стороны противоположной, именно восточной, потому что во время полнолунія луна, по захожденіи солнца, бываетъ видима на востокѣ, тогда какъ во время новолунія—на западѣ. Отойти отъ солнца она также не могла обыкновеннымъ путемъ, а должна была поворотить назадъ, ибо иначе по захожденіи солнца она явилась бы на западѣ, а не на востокѣ, не восходящею, а заходящею.—Иначе, кажется, и не должно понимать этихъ наблюденій надъ луною, несмотря на нѣкоторыя двусмысленныя выраженія Діонисія. Положимъ даже, что тьма, о которой говоритъ Евангеліе, была дѣйствительно слѣдствіемъ затменія солнца луною, и что Діонисій съ Аполлофаномъ были очевидцами этого явленія; но какъ они могли замѣтить восхожденіе и нисхожденіе луны при свѣтѣ солнечномъ?. Это было бы также необыкновенное чудо, которое Богъ сотворилъ развѣ только для однихъ Діонисія и Аполлофана, потому что о подобномъ чудѣ не говоритъ ни исторія ни преданіе.—Почитаемъ нужнымъ сказать и то, что духовные писатели нерѣдко измѣняли, для своихъ частныхъ цѣлей, нѣкоторыя выраженія Діонисія, и отъ того произошла путаница. Такъ, наприм., очень часто можно читать, что Діонисій, наблюдая солнечное затменіе, бывшее во время распятія Спасителя, воскликнулъ: «*Это или Богъ страждетъ, или сострадаетъ страждущему*». [1]) Такого выраженія нѣтъ ни въ одномъ изданіи твореній Діонисія; въ текстѣ сказано только, что Діонисій напоминаетъ объ этомъ явленіи, какъ о чудѣ, возможномъ для одного Іисуса Христа. [2])

[1]) См. Четіи минеи.

[2]) Τοσαῦτα ἐστι τοῦ τότε καὶροῦ τὰ ὑπερφυη καὶ μόνω Χριστῶ τῶ παγαιτιω δυνατὰ

Положимъ, что это выраженіе не противорѣчитъ предъидущему, и даже служитъ для него основаніемъ; но при рѣшеніи вопроса: былъ, или не былъ Діонисій очевидцемъ затменія, подобное выраженіе дѣлаетъ огромную разницу. Если Діонисій сказалъ: это или Богъ страждетъ или сострадетъ страждущему,—то онъ непремѣнно былъ очевидцемъ затменія; а если сказалъ, что это сверхъестественно и возможно для одного Христа,—то такое замѣчаніе онъ могъ сдѣлать на основаніи расказовъ о затменіи, которое для его времени могло быть давно—прошедшимъ.

Гиплеръ думаетъ, что авторъ указываетъ на то явленіе креста въ Іерусалимѣ, которое было въ половинѣ 4 вѣка, и описано Кирилломъ Іерусалимскимъ. «Во времена блаженной памяти отца твоего Константина», пишетъ Кириллъ, «былъ обрѣтенъ въ Іерусалимѣ животворящій крестъ. Въ твое правленіе не только на землѣ, но и на небѣ явилось чудесное знаменіе; и побѣдный трофей надъ смертію нашего Господа и Спасителя Іисуса Христа, единороднаго Сына Божія, т. е. св. крестъ, въ Іерусалимѣ былъ видимъ блистающимъ свѣтлыми лучами. Ибо въ эти святые дни пятидесятницы (7 мая), около 3 часу, явился, образовавшись изъ свѣта, огромный крестъ въ небѣ, простираясь отъ лобнаго мѣста до масличной горы. И не одинъ или два человѣка удостовѣрились въ этомъ;—нѣтъ, для всего народонаселенія города явился онъ яснѣйшимъ образомъ. И не исчезъ онъ, подобно призраку, фантазіи, очень быстро; но въ продолженіи нѣсколькихъ часовъ былъ наияснѣйшимъ образомъ виденъ, пересиливая солнце своими блестящими лучами. Если бы онъ не изливалъ на зрителей сильнѣйшаго свѣта, нежели солнце, то былъ бы помраченъ имъ. И потому все народонаселеніе города

тотчасъ поспѣшило въ церковь, исполнившись страха и радости при этомъ божественномъ явленіи, великое множество юношей и старцевъ, мужчинъ и женщинъ.... христіане и даже язычники, и всѣ единодушно прославляли Христа Іисуса» и проч.

«Итакъ остается», замѣчаетъ Гиплеръ, «рѣшить вопросъ: было ли это мѣстное явленіе, или оно могло быть видимо и въ другихъ странахъ, т. е. и въ Иліополѣ? Извѣстія другихъ историковъ объ этомъ явленіи подтверждаютъ его повсемѣстность. «Народамъ Сиріи, пишетъ Іеронимъ, къ ужасу наблюдающихъ, явилось на востокѣ знаменіе креста. И, нѣсколько позже, Филосторгій, почти въ тѣхъ же выраженіяхъ какъ и Кириллъ, говоритъ о явленіи этого креста, и присовокупляетъ, что большая радуга, на подобіе вѣнца, окружала крестъ. «Этого величественнаго явленія», продолжаетъ онъ, «не могли не замѣтить и солдаты въ лагерѣ; оно навело несказанный страхъ на Магненція и его войско, а Констанція и его воиновъ ободрило и воодушевило». Если Кириллъ говоритъ объ утреннемъ явленіи, а Діонисій о вечернемъ; то это значитъ, что явленіе было видно на всемъ полушаріи. Фабриційй насчитываетъ въ исторіи одинадцать подобныхъ явленій креста, и говоритъ, что на цѣлое столѣтіе едва приходится одно явленіе. Такъ они были рѣдки, а потому и поразительны! На первый разъ кажется, что никто изъ писателей, упоминавшихъ о явленіи на небѣ креста, не говоритъ о солнечномъ затменіи, которое выставляется на видъ у Діонисія. Но прочтемъ внимательнѣе письмо Кирилла, и мы увидимъ противное. Кириллъ говоритъ, что лучи креста затмили (?) лучи солнца. Что же это, какъ не солнечное затменіе? Не указывается ли здѣсь на то

самое явленіе, о которомъ говоритъ Филосторгій, прибавляя, что удивительный блескъ креста пересилилъ свѣтъ дневной? Изъ письма видно, что Діонисій и Аполлофанъ, обладая отличными свѣдѣніями астрономическими, наблюдали это чудесное знаменіе вмѣстѣ. Неудивительно, что два молодыхъ языческихъ философа смотрѣли на него не съ той точки зрѣнія, съ какой смотрѣли отцы церкви. Отцы обратили особенное вниманіе на явленіе креста, а языческіе философы на солнечное затменіе. Философы нашли, что это затменіе солнца есть явленіе чрезвычайное, —потому что тогда не было новолуніе, и луна приближалась къ солнцу не съ запада, какъ обыкновенно, а съ востока, и потомъ пошла обратно». Вотъ разсужденіе Гиплера о загадочной тьмѣ въ крестѣ Христовомъ! Какъ ни старался онъ сблизить повѣствованіе Діонисія съ повѣствованіемъ Кирилла, но на самомъ дѣлѣ это два такихъ предмета, которые никакъ не могутъ походитъ другъ на друга, и даже представляются взаимно противоположными. Большая разница сказать: *была тьма въ спасительномъ крестѣ*, и сказать: *явился крестъ, затмившій солнце*. Когда мы говоримъ, что восходящее солнце затмило луну и звѣзды, то мы вовсе не хотимъ сказать того, что при появленіи солнца, вмѣсто луны и звѣздъ, появилась тьма. Мы употребляемъ выраженіе «*затмить*» для того только, дабы показать, что слабый свѣтъ луны и звѣздъ бываетъ незамѣтенъ при блескѣ солнечномъ. Такъ точно и здѣсь. Когда Діонисій говоритъ о тьмѣ въ спасительномъ крестѣ, то нѣтъ никакого сомнѣнія, что онъ замѣчалъ въ этомъ крѣстѣ какую то тьму; но когда Кириллъ разсказываетъ, что крестъ своими лучами затмилъ солнце; то здѣсь разумѣется не тьма, а, напротивъ, самый ясный «*свѣтъ*», пересилившій свѣтъ солнца.

Діонисій говоритъ о тьмѣ въ спасительномъ крестѣ, которую онъ наблюдалъ въ Иліополѣ, а Кириллъ пишетъ о явленіи креста, видѣннаго въ Іерусалимѣ и ближайшихъ къ нему странахъ; первое было предъ вечеромъ, а послѣднее утромъ; то случилось въ день смерти Іисуса Христа, т. е. въ великій пятокъ, а послѣднее въ дни пятидесятницы. Не явно ли, что это событія различныя? Гиплеръ хочетъ примирить эти разнорѣчивыя сказанія тѣмъ, что явленіе креста было всеобщимъ, и потому на большомъ разстояніи могло быть видимо позже (разницы въ дняхъ онъ рѣшительно не беретъ во вниманіе). Но такое объясненіе намъ кажется страннымъ, особенно если возьмемъ во вниманіе сказанное Гиплеромъ прежде. Дабы доказать, что Діонисій не могъ видѣть въ Иліополѣ солнечнаго затменія, бывшаго въ часъ смерти Спасителя, Гиплеръ принялъ свидѣтельство Оригена, который говоритъ, что это затменіе было видимо только въ землѣ Іудейской; объясняя же явленіе креста на небѣ, онъ ищетъ такихъ свидѣтельствъ, которыя говорили бы о всеобщности явленія. Притомъ же надобно обратить вниманіе и на то, что если это было явленіе чудесное, то мы должны отложить въ сторону всякія математическія и физическія изслѣдованія; а ссли естественное, то оно было слѣдствіемъ извѣстнаго состоянія атмосферы, извѣстной мѣстности и т. п.,—словомъ, оно не могло быть всеобщимъ. Гиплеръ даже не обратилъ должнаго вниманія на разстояніе между Іерусалимомъ и Иліополемъ, которое на самомъ дѣлѣ не такъ велико, чтобы солнце, заходящее въ Иліополѣ, казалось восходящимъ въ Іерусалимѣ [1]).

[1]) Солнце въ Иліополѣ, судя по меридіанной линіи, восходитъ тремя четвертями часа позже, чѣмъ въ Іерусалимѣ.

Въ сочиненіяхъ Діонисія говорится еще о другомъ событіи, которое можетъ характеризовать вѣкъ его. Именно въ 3 книгѣ *Объ именахъ Божіихъ* Діонисій пишетъ, что онъ вмѣстѣ съ другими отцами, въ числѣ коихъ былъ «братъ Божій Іаковъ и Петръ, начальникъ богослововъ», путешествовалъ въ Іерусалимъ *для созерцанія «живоначальнаго и богопріявшаго тѣла*[2])», и что по окончаніи созерцанія отцы прославили рѣчами «всесильную благость пребожественной немощи. Болѣе всѣхъ богослововъ, присовокупляетъ Діонисій, прославился рѣчами Іерофей.

Общее мнѣніе то, что подъ именемъ живоначальнаго и богопріявшаго тѣла разумѣется Богоматерь, во время успенія которой собирались апостолы, вмѣстѣ съ другими вѣрующими, дабы еще разъ видѣть святое тѣло, давшее жизнь источнику жизни и носившее Бога въ своемъ лонѣ. Но Гиплеръ не принимаетъ этого мнѣнія. «Весьма не вѣроятно», пишетъ онъ, «чтобы авторъ указывалъ на Богоматерь. Если бы онъ говорилъ здѣсь о смерти св. Маріи, то долженъ былъ употребить слѣдующее выраженіе: *«мы собралиеь, дабы видѣть усопшую Богоматерь, дабы воздать послѣднюю честь ея земному жилищу»*... Притомъ же здѣсь будетъ не малый анахронизмъ. Общее мнѣніе богослововъ то, что успеніе Божіей Матери послѣдовало въ 48 году, слѣдовательно за три года до обращенія Діонисія Ареопагита къ христіанству. Какимъ же образомъ за три года до обращенія онъ могъ быть въ обществѣ апостоловъ, у гроба Пресвятой Дѣвы?.. Надобно полагать, что въ этихъ словахъ есть ошибка, сдѣланная переписчикомъ, и древ-

[2]) Επὶ τὴν θέαν τοῦ ζωοαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος.

нѣйшія свидѣтельства подтверждаютъ вѣрность нашего предположенія».

«Гилдуинъ, аббатъ монастыря св. Діонисія и первый переводчикъ разсматриваемыхъ нами писаній на западѣ, въ своей біографіи Діонисія Ареопагита, которую онъ составилъ въ 836 году, говоритъ о книгѣ *Объ именахъ Божіихъ* слѣдующее: «здѣсь повѣствуетъ Діонисій и о томъ, что вблизи святаго града, у гроба Іисуса, Господа жизни, отъ Іакова брата Божія, и Петра-князя апостоловъ, далѣе —отъ Іоанна Богослова, отъ св. Іерофея и Тимофея, равно и отъ многихъ другихъ святыхъ братій, слышалъ о божествѣ и человѣчествѣ Искупителя». Подобнымъ образомъ выражается и ученикъ Гилдуина, Гинкмаръ, архіепископъ реймскій. Надобно замѣтить, что эти люди пользовались знаменитымъ, но къ несчастію потерянным манускриптомъ, который Императоръ Михаилъ въ 827 г. переслалъ королю Людовику чрезъ посланниковъ, имѣвшихъ просить французскій дворъ о помощи противъ магометанъ... И потому мы почитаемъ правдоподобнымъ мнѣніе тѣхъ писателей, которые думаютъ, что въ древнемъ манускриптѣ, читанномъ Гилдуиномъ, стояло не σῶματος (тѣла), а σήματος (гроба или памятника)».

«Хотя мы и должны отдать предпочтеніе этому чтенію, но все-таки оно представляетъ много непонятнаго. Автору нашихъ твореній, при его отличномъ знаніи св. Писанія, не могло быть неизвѣстно, что апостолы только однажды, послѣ своего изгнанія изъ Іерусалима, собирались въ этомъ городѣ; и это было около 52 года, т. е. въ такое время, когда Павелъ еще не приходилъ въ Аѳины, и слѣдовательно не говорилъ извѣстной рѣчи въ Ареопагѣ... Такія трудности исчезнутъ, если мы

посѣщеніе св. гроба отнесемъ не къ апостольскому, а къ 4 вѣку. И это возможно!»

«Изъ описанія жизни Константина Великаго, которое сдѣлано Евсевіемъ, мы узнаемъ объ обрѣтеніи креста, объ устроеніи величественнаго храма на мѣстѣ гроба Господня и о торжественномъ освященіи этого храма въ день тридцатилѣтія Константина. Евсевій весьма живо, почти поэтически описываетъ, какъ собирались со всѣхъ концовъ міра епископы и народъ къ этому торжественному дню. Въ его описаніи читаемъ слѣдующее: «служители Божіи возвышали праздникъ молитвами и поученіями: одни восхваляли преданность боголюбезнаго царя Спасителю всѣхъ, и описывали великолѣпно построенный этимъ царемъ храмъ; другіе торжественно своими бесѣдами о божественныхъ догматахъ предлагали слуху всѣхъ трапезу умственной пищи; иные изъясняли божественное писаніе и раскрывали таинственныя его истины; нѣкоторые же, будучи не въ состояніи идти симъ путемъ, умилостивляли Бога безкровными жертвами и таинственными священнодѣйствіями, возносили къ нему молитвы о всеобщемъ мирѣ, о Божіей церкви, о самомъ царѣ, виновникѣ столь великихъ дѣлъ, и о боголюбезныхъ его чадахъ. «Тутъ-то и мы», прибавляетъ Евсевій, «удостоенные благъ не по заслугамъ, почтили праздникъ различными, обращенными ко всему собранію, бесѣдами, и письменно то изъясняли выраженія царскаго вкуса къ прекрасному, то приноровляли къ настоящему случаю пророческія видѣнія». Вотъ на какое событіе указываетъ Діонисій!.. Могутъ сказать, что вся сила этого доказательства уничтожается слѣдующими словами: «присутствовали тамъ и братъ Божій Іаковъ и Петръ, превосходнѣйшій и старѣйшій начальникъ

богослововъ». Но уже то самое, что Петръ стоитъ на второмъ мѣстѣ, не ясно ли доказываетъ, что здѣсь нѣтъ рѣчи объ апостолахъ? Притомъ же, Петру авторъ даетъ названіе «корифея богослововъ». Не скорѣе ли онъ долженъ былъ дать такое названіе Іоанну? Въ 4 и 5 вѣкахъ эпитеты: «корифей, старѣйшій, ученѣйшій»—были даваемы преимущественно патріархамъ. И потому всего вѣроятнѣе, что здѣсь разумѣется патріархъ Петръ. Что касается Іакова, который называется «братомъ Божіимъ», то вѣроятно стояло ΑΔΛΦΟΣ, а прочитали ΑΔΛΦΘΣ.

Гиплеръ душевно желаетъ найти хотя одинъ манускриптъ, въ которомъ бы вмѣсто σῶμα стояло σήμα; а мы думаемъ, что еслибы нашлось и множество такихъ манускриптовъ, то предметъ остался бы по прежнему неуясненнымъ. Слово: «*живоначальный*», которое несомнѣнно стоитъ въ древнихъ манускриптахъ, отцы церкви обыкновенно прилагаютъ къ Божеству [1]); а къ тѣлу Богоматери или къ гробу Господню оно, въ собственномъ смыслѣ, не можетъ идти. Когда общее мнѣніе, подъ именемъ живоначальнаго и богопріявшаго тѣла, разумѣетъ тѣло Богоматери, то въ этомъ случаѣ не будетъ по крайней мѣрѣ противорѣчія исторіи. Ибо извѣстно, что апостолы присутствовали при успеніи Божіей Матери, и были свидѣтелями торжественнаго взятія ея тѣла на небо. Но если относить упомянутыя слова къ гробу Господню, то выйдетъ не малое противорѣчіе свидѣтельству исторіи. Евсевій говоритъ, что императоръ Константинъ созвалъ съ разныхъ мѣстъ епископовъ для освященія храма, построеннаго на

[1]) См. у Григорія Богослова: Oratio Cathech.

томъ мѣстѣ, гдѣ обрѣтенъ животворящій крестъ Христовъ; а у автора твореній, приписываемыхъ Діонисію, говорится, по мнѣнію Гиплера, что они собрались для созерцанія гроба. Почему же не «храма»? По свидѣтельству Евсевія, собравшіеся епископы прославили торжество разнаго рода рѣчами, въ которыхъ главнымъ образомъ выражаема была радость; но у Діонисія говорится объ одномъ предметѣ проповѣди, и притомъ болѣе скорбномъ, нежели радостномъ», *о божественномъ уничиженіи*». Наконецъ весьма странно, что Діонисій превозноситъ Петра архіепископа и нѣкоего Іерофея, а ничего не говоритъ о томъ человѣкѣ, который дѣйствительно былъ первымъ и болѣе всѣхъ прославился рѣчами, т. е. объ Евсевіѣ, епископѣ кессарійскомъ. (О томъ, какъ надобно объяснять приведенныя слова Діонисія, сказано будетъ послѣ).

Мы совершенно согласны съ Гиплеромъ, что авторъ разсматриваемыхъ нами сочиненій былъ человѣкъ въ высшей степени честный. Но надобно, по нашему мнѣнію, взять во вниманіе и то, что могъ найтись недобросовѣстный человѣкъ, или такъ называемый контрафакторъ, который, желая выдать ихъ за сочиненія Ареопагита, вздумалъ сдѣлать въ сочиненіяхъ поддѣлку. Да и въ самомъ дѣлѣ, если слово *Божій* стоитъ предъ словомъ *братъ*, и братомъ Божіимъ называется не другое лице, а именно *Іаковъ*; если коріфеемъ, главою богослововъ выставленъ не другой кто, а *Петръ*, которому католики усвояютъ главенство; если знаменитымъ наставникомъ Діонисія и свѣтиломъ въ мірѣ христіанскомъ почитается *Іерофей*, о которомъ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда въ исторіи древней литературы; если письмо, которое, по своему содержанію, можетъ относится ко всякому го-

нимому епископу, имѣетъ заглавіе: *Евангелисту Іоанну Богослову*; то, взявъ во вниманіе подобныя вещи, невольно приходишь къ тому вѣрному заключенію, что чья то сторонняя рука касалась и этихъ сочиненій, точно также, какъ касалась, наприм. подлинныхъ сочиненій св. Игнатія, св. Поликарпа.

Хотя критика и послѣ изслѣдованій Фреппеля и Гиплера повторила свой прежній приговоръ о сочиненіяхъ Діонисія, и даже еще рѣшительнѣе[1]); но этотъ приговоръ представляется намъ въ высшей степени несправедливымъ.

1. Критика относитъ разсматриваемыя нами сочиненія къ 5 и даже къ 6 вѣку, потому: 1, что находитъ въ нихъ формированіе нѣкоторыхъ догматовъ, что, по ея мнѣнію, могло быть только во времена вселенскихъ соборовъ; 2, замѣчаетъ сходство мыслей Діонисія съ мыслями позднѣйшихъ неоплатоническихъ философовъ, особенно же Прокла, который умеръ въ 485 году.

Но на это мы должны замѣтить, что формулированіе догмата было и до вселенскихъ соборовъ, потому-что съ самыхъ древнихъ временъ существовалъ символъ вѣры; и вселенскіе соборы не новое ученіе установляли, а развивали и *утверждали* древнее, непрерывно идущее отъ апостоловъ. Что касается сходства мыслей Діонисія съ мыслями неоплатоническихъ философовъ, то если бы дѣло шло о какомъ либо оригинальномъ неоплатоническомъ философѣ, то мы не стали бы и спорить; но дѣло, въ на-

[1]) Darüber kann nicht der mindeste Zweifel bestehen, dass die unter dem Nomen des Areopagiten vorhandenen Werke nicht dem apostolischen Zeitalter, sondern vielmehr einem unbekannten Verfasser des fünften oder sechsten Jahrhunderts angehören. (Der Katholik. 1867. Februar).

стоящемъ случаѣ, касается Прокла, который, по свидѣтельству исторіи философіи [1]), не былъ философомъ оригинальнымъ, а старался только приводить въ систему чужія мысли. И такъ это еще вопросъ: кто у кого заимствовалъ мысли? Діонисій у Прокла, или Проклъ у Діонисія?

2. Разсматриваемыя нами сочиненія, какъ всякій согласится, написаны человѣкомъ необыкновеннаго ума, и представляютъ такую систему богословія, которая можетъ сдѣлать честь любому вѣку. Что же могло заставить подобнаго автора прикрывать свое имя чужимъ именемъ? Конечно бываютъ случаи, что авторъ, по скромности, старается скрыть свое имя; но едвали можно найти въ исторіи примѣръ того, чтобы геніальный писатель свои сочиненія присвоялъ кому либо изъ древнѣйшихъ авторовъ.

Если допустить, что какіе нибудь религіозные интересы заставили автора рѣшиться на такой поступокъ; то онъ, какъ человѣкъ необыкновенно даровитый, могъ написать поискуснѣе, а не такъ написать, что имя лица указываетъ на 1-й вѣкъ, а то, что говорится объ этомъ лицѣ, никакимъ образомъ не можетъ быть отнесено къ 1-му вѣку.

Если, наконецъ, допустить (а это должно допустить), что кто нибудь постарался поддѣлать сочиненія Діонисія, то такого рода поддѣлка въ огромномъ сочиненіи можетъ быть отыскана; потому что чѣмъ больше сочиненіе, тѣмъ

[1]) Der grösste Theil seiner Schriften, говоритъ Теннеманнъ, ist eine rohe Masse unverdauter, oft selbst nicht einmal verständlich ausgedrückter Gedanken, oder blosse mechanische Wiederholung fremder Gedanken, selbst bis auf die Ausdrücke. (B. VI, s. 287.

труднѣе измѣнить матеріалъ, который всегда имѣетъ извѣстный колоритъ.

Все это заставляетъ насъ подвергнуть сочиненія критикѣ, и прежде всего изслѣдовать *направленіе* этихъ сочиненій.

Авторъ разсматриваемыхъ нами твореній пишетъ пресвитеру Сопатру слѣдующее: «Не почитай побѣдою, достопочтенный Сопатръ, когда возстаешъ противъ какого нибудь вѣроисповѣданія или мнѣнія, хотя оно и неправильно; ибо если и разсудительно его опровергнешь, то еще не слѣдуетъ, что все, сказанное Сопатромъ, вѣрно. Между многими, явно ложными мнѣніями, можетъ и отъ тебя и отъ другихъ укрыться то, что едино и сокровенно, т. е. истина. Если что не красно, то будто бы уже бѣло, или если кто не конь, то уже необходимо человѣкъ. И потому если ты хочешъ меня послушать, то поступи такъ: перестань обличать другихъ; а лучше предлагай самую истину такимъ образомъ, чтобы никакъ нельзя было твоихъ словъ опровергнуть». Итакъ вотъ любимая мысль автора! Онъ не видитъ большой пользы въ явномъ обличеніи ложныхъ мнѣній, а почитаетъ самымъ лучшимъ представлять истину въ такомъ свѣтѣ, чтобы всякій могъ ее увидѣть, и слѣдовательно принять и полюбить. Полагаемъ, что этотъ совѣтъ Сопатру происходилъ не только отъ сердца, но и опыта, т. е. что авторъ указываетъ средство для вразумленія враговъ испытанное, практическое. И потому естественно приходитъ мысль: не слѣдуетъ ли и самъ авторъ этой методѣ, излагая систему христіанскаго богословія? Не имѣетъ ли и

онъ въ виду ложныя мнѣнія, которымъ хочетъ противопоставить истинное ученіе христіанское во всемъ его свѣтѣ, не опровергая этихъ мнѣній *явно?* Не строитъ ли онъ своей православной системы на тѣхъ же основаніяхъ, на коихъ старались построить еретики, но строили неправильно, систему неправославную? Примѣры такой полемики не рѣдки въ исторіи церкви христіанской.

Разсматривая сочиненія, приписываемыя Ареопагиту, мы замѣчаемъ, что авторъ старается построить свою систему, главнымъ образомъ, «*на священномъ и таинственномъ преданіи*», или—вѣрнѣе—онъ хочетъ соединить общее церковное преданіе съ таинственнымъ, и преимущественно пользуется послѣднимъ.

«Есть двоякое», пишетъ онъ, «преданіе богослововъ: одно таинственное и мистическое, а другое открытое и ясное; то принадлежитъ къ символикѣ и таинствамъ, а это можетъ быть названо философскимъ и аподиктическимъ. Но таинственное и открытое связаны между собою: это возбуждаетъ вѣру въ истину того, что сказано; а то утверждаетъ насъ въ Богѣ непостижимостію таинствъ[1]). Сущность нашей іерархіи составляютъ богопреданныя слова; а самыми досточтимыми словами мы почитаемъ тѣ, которыя переданы намъ богодухновенными священносовершителями, нашими въ священныхъ книгахъ и въ богословскихъ писаніяхъ, равно какъ и тѣ, коимъ наши вожди научены были отъ тѣхъ священныхъ мужей болѣе невещественнымъ способомъ наставленія, который нѣкоторымъ образомъ подходитъ къ способу наставленія небесной іерархіи, отъ ума къ уму, при посредствѣ слова тѣлеснаго, хотя болѣе невещественнаго, безъ писанія. И это то божественные іерархи предали сонму священнослужащихъ въ не неприкровенныхъ понятіяхъ, а въ священныхъ символахъ, потому что не всякій освященъ и не во всѣхъ, какъ говоритъ писаніе, разумъ»[1]).

[1]) Epist. IX.

Въ первыя времена, именно во 2 вѣкѣ и въ началѣ 3-го, мы дѣйствительно находимъ еретиковъ, которые старались построить свои системы, главнымъ образомъ, на *таинственномъ преданіи*. Такого рода еретиками были *гностики*, хвалившіеся какимъ то высшимъ, таинственнымъ знаніемъ[2]). Такъ какъ Христосъ, говорили они, всегда соображался съ мнѣніями своихъ слушателей, и только нѣкоторымъ апостоламъ открывалъ свое истинное ученіе, то этихъ нѣкоторыхъ апостоловъ и надобно слушать. А если взять во вниманіе то, что и эти избранные апостолы должны были, подобно Христу, также соображаться съ мнѣніями народа, то неудивительно, что многое, перешедшее отъ нихъ къ намъ по преданію, слѣдуетъ понимать иначе, нежели какъ обыкновенно понимаютъ. Словомъ, надобно пересмотрѣть ученіе церкви и очистить отъ заблужденій, а это можетъ быть сдѣлано только гностиками, или людьми, которые, по самой природѣ, могутъ понимать таинственное.

[1]) De eccl. Hier. I, 4.

[2]) Такимъ образомъ мы вышли на дорогу старую, но оставленную безъ вниманія. Еще за 100 лѣтъ Baumgarten Crusius (см. opusc. theol. p. 261.) высказывалъ мысль, что сочиненія Діонисія написаны во времена споровъ съ гностиками, и направлены противъ этихъ еретиковъ. Но такъ какъ нашли, что въ сочиненіяхъ не только нѣтъ полемики, но есть большое сходство съ ученіемъ гностиковъ, то и не приняли мнѣнія Крузія. (см. у Риттера).

И потому св. отцы, боровшіеся съ гностиками, болѣе всего старались поражать ихъ оружіемъ общаго церковнаго преданія. «Преданіе», пишетъ св. Ириней, «для всѣхъ народовъ должно имѣть одну и туже силу. Кто хочетъ знать истину, тотъ во всякой церкви можетъ усмотрѣть апостольское преданіе, возвѣщенное во всемъ мірѣ; и мы можемъ наименовать тѣхъ, коихъ апостолы поставили церквамъ епископами, и преемниковъ ихъ даже до насъ, кои ничему такому не учили, и ничего такого не знали, что вымышляютъ гностики. Ибо ежели апостолы знали сокровенныя тайны, кои они открывали только совершеннымъ, а не всѣмъ другимъ; то тѣмъ паче сообщали оныя тайны тѣмъ, коимъ поручали самыя церкви [1]). Не хочетъ ли и Діонисій въ своихъ сочиненіяхъ показать, что желающій построить богословскую систему на основаніи таинственныхъ преданій, ни въ какомъ случаѣ не долженъ противорѣчить общему преданію церковному?

Вѣроятность этого предположенія будетъ видна яснѣе, когда проведемъ параллель между ученіемъ Діонисія и ученіемъ гностиковъ.

Книга о небесной іерархіи.

Извѣстно, что гностики въ самомъ существѣ Божіемъ видѣли процессъ развитія, и мистически рѣшали вопросъ: какимъ образомъ это существо служитъ основаніемъ и источникомъ всякаго бытія? Изъ ничего, говорили они, ничего не бываетъ; слѣдовательно все излилось изъ существа божественнаго. Между Богомъ и видимымъ нами міромъ есть цѣлая бездна, но эта бездна наполнена множествомъ духовныхъ существъ, которыя истекаютъ изъ божественнаго существа какъ изъ неисчерпаемаго источника, и которыя умаляются въ своемъ совершенствѣ, по мѣрѣ своего удаленія отъ Бога. Въ этой безднѣ есть разные роды архангеловъ, ангеловъ, силъ, демоновъ, геніевъ, которые образуютъ изъ себя безконечную іерархическую лѣствицу, и такимъ образомъ служатъ переходомъ отъ Бога къ міру. Не Богомъ непосредственно созданъ, и даже не чрезъ посредство высшихъ духовъ произошелъ и управляется видимый нами міръ; но его произвели и имъ управляютъ эоны, ближайшіе къ намъ по своему несовершенству, и слѣдовательно болѣе всѣхъ другихъ эоновъ удаленные отъ Бога [1]).

Разсматривая книгу *О небесной іерархіи*, нельзя не замѣтить, что въ ней главнымъ образомъ развивается мысль о мірѣ, посредствующемъ между Богомъ и нашей землей, мысль о лѣствицѣ тварей и постепенномъ ихъ восхожденіи и нисхожденіи. Между Богомъ и человѣкомъ, пишетъ Діонисій, есть цѣлый рядъ существъ невидимыхъ, есть безчисленное воинство премірныхъ умовъ, которое превосходитъ малый и недостаточный счетъ употребляемыхъ нами чиселъ, и точно опредѣляется однимъ премірнымъ и небеснымъ разумѣніемъ и вѣдѣніемъ. «Слово Божіе всѣ небесныя существа обозначаетъ девятью именами; а нашъ божественный руководитель раздѣляетъ ихъ на три тройственныя степени. Первую степень составля-

[1]) Contra Haeres. III, 2.

[1]) Iren. Adv. Haer. 4.

ютъ серафимы, херувимы и престолы; вторую силы, господства и власти; третью—начала, архангелы и ангелы. Но этотъ міръ не излился изъ существа божественнаго, а сотворенъ Богомъ, который, по благости своей, воззвалъ всѣ существа къ бытію, и всѣмъ управляетъ своимъ высочайшимъ промысломъ; ибо иначе міръ и не существовалъ бы, если бы не былъ причастенъ сущности и начала всего существующаго. Каждая высшая природа въ извѣстномъ смыслѣ можетъ быть началомъ озаренія для природы низшей. Такъ первая степень іерархіи небесной передаетъ лучи вѣчнаго свѣта второй, вторая третьей и т. д. Чувственнымъ образомъ этой постепенности въ твореніи служитъ свѣтъ солнечный. На вершинѣ лѣствицы тварей существуетъ, подобно солнцу, пресвѣтлое существо божественное. Изъ этого высочайшаго источника первые лучи свѣта изливаются на существа совершеннѣйшія, потомъ, отъ нихъ, на существа менѣе совершенныя и т. д. въ безконечность. Высшій чинъ предстоящихъ Богу существъ, получая освѣщеніе непосредственно отъ Бога, очищается, просвѣщается и совершенствуется освѣщеніемъ божества, болѣе сокровеннымъ и болѣе яснымъ. Отъ этого чина, по тому же самому закону благоустроеннаго порядка, возводится къ безначальному началу и концу всякаго благолѣпія второй чинъ, отъ втораго третій, отъ третьяго наша іерархія.—Каждый чинъ есть истолкователь и вѣстникъ высшихъ себя. Высшіе всѣхъ суть истолкователи Бога, ихъ движущаго; прочіе, подобнымъ образомъ, истолкователи Богомъ движимыхъ. Но эта лѣствица не для того служитъ, что Богъ иначе не можетъ низойти къ намъ; а для того, чтобы мы удобнѣе восходили отъ совершенства къ совершенству. «Всякое даяніе благо и всякъ даръ

совершенъ, свыше есть, сходяй отъ Отца свѣтовъ. Всякое изліяніе просвѣщенія, благодатно одождяемое на насъ отъ виновника своего, Бога-Отца, есть сила, возводящая насъ къ соединенію съ Богомъ; ибо все изъ Него и къ Нему, по освященному слову [1]).

Книга о церковной іерархіи.

Какъ процессъ жизненнаго развитія, учили гностики, проходитъ чрезъ всѣ области бытія, и какъ дисгармонія, которая первоначально началась въ самой Плиромѣ, оттуда распространялась дальше и дальше: такъ и весь міръ, только тогда можетъ достигнуть своей цѣли, когда гармонія возстановится на всѣхъ степеняхъ бытія; ибо что совершилось въ Плиромѣ, то должно отобразиться во всемъ мірѣ. Возвышенный надъ всѣми мірами старается теперь, съ одной стороны, очистить духовное начало отъ всякой примѣси матеріи, а съ другой—и самую матерію съ ея дѣятельностію обратить къ цѣлямъ, достойнымъ своего существа. Такимъ образомъ видимый міръ, будучи по происхожденію своему неестественнымъ смѣшеніемъ двухъ противоположныхъ началъ, по цѣли своей, къ которой онъ ведется промысломъ Божіимъ, есть театръ, мѣсто очищенія духа и возстановленія порядка, возмущеннаго въ царствѣ духовномъ; слѣдовательно его не должно презирать, какъ царство зла и мученія,—а, напротивъ, онъ долженъ быть для насъ храмомъ для поклоненія и славословія божественнаго Искупителя и возстановителя духовъ. Духовное начало человѣка должно быть очищаемо

[1]) с. 1, 1.—IV, 1. 2. 3.—IV, 1. 2.—X, 1. 2.

отъ всякой примѣси вещественной. Къ этому то очищенію и долженъ стремиться теперь человѣкъ. Къ этой цѣли направлены и всѣ дѣйствія промысла Божія въ отношеніи къ внѣшней судьбѣ человѣка [1]).

Подобная же мысль, только истинно православная, лежитъ въ основѣ и ученія Діонисія о церковной іерархіи. «Общеніе чистыхъ духовъ съ Богомъ, по словамъ св. Діонисія, продолжается и въ человѣчествѣ, и устройство церкви представляетъ образъ міра небеснаго. Какъ тамъ существуетъ іерархія, такъ существуетъ и здѣсь,—и эти іерархіи тождественны по началу и концу своему. Начало церковной іерархіи скрывается въ источникѣ жизни, въ единственной винѣ всего сущаго, въ Св. Троицѣ, отъ которой, по благости, истекаетъ для всего сущаго жизнь и всѣ блага жизни. Сія-то, единая истинно-сущая Троица-единица желаетъ разумнаго спасенія нашего и высшихъ насъ существъ. Но спасеніе не иначе можетъ быть совершено, какъ чрезъ обоженіе спасаемыхъ, а обоженіе есть уподобленіе, по мѣрѣ возможности, Богу и единеніе съ Нимъ. Общая цѣль всего священноначалія есть постоянная любовь къ Богу, совершенное и невозвратное удаленіе отъ зла, познаніе сущаго, причастіе совершенства, наслажденіе созерцаніемъ. Мы должны стремиться къ богоподражанію, или какъ говоритъ писаніе, должны содѣлаться споспѣшниками Богу; и потому чинъ іерархіи требуетъ, чтобы одни очищались, другіе очищали; одни просвѣщались, другіе просвѣщали; одни совершенствовались, другіе совершенствовали,—словомъ, чтобы каждый,

[1]) Geschichte v. Neander. 1, 232.—Matter. 1, 402.

сколько ему возможно, подражалъ Богу. Степень совершающую составляютъ богоподобные іерархи, просвѣщающую—іереи, очищающую—діаконы. Степень приближенныхъ къ совершенству—это чинъ уединенныхъ монаховъ, степень допускаемыхъ къ вѣдѣнію—благочестивый народъ, степень очищаемыхъ—оглашенные.

Такимъ образомъ наша іерархія подобна священноначаліямъ небеснымъ; потому-что въ небесной іерархіи есть и степени просвѣщаемыхъ и совершаемыхъ, а равно и чины очищающихъ, просвѣщающихъ и совершающихъ. «Лицу іерарха предоставляется воспринимать всю полноту совершенства въ вещахъ божественныхъ, и пребывающее въ немъ отъ Бога священное обоженіе сообщать подчиненнымъ; а подчиненные (пресвитеры, діаконы и другіе чины церковные), сами послѣдуя высшимъ, ведутъ впередъ низшихъ, которые тоже и сами идутъ впередъ, и другихъ, сколько возможно, руководствуютъ,—такъ что каждый, при такой богоучрежденной связи іерархической, дѣлается, по мѣрѣ силъ, причастникомъ истинной и дѣйствительной красоты, мудрости и доброты.

Книга объ именахъ Божіихъ.

Эту книгу написалъ Діонисій съ цѣлію представить комментарій на сочиненіе наставника своего, Іероѳея, котораго мысли и выраженія казались многимъ неудобопонятными. Не смотря однакожъ на эту видимую неоригинальность ученаго труда, можно находить и въ немъ слѣды антигностицизма.

Самое названіе книги показываетъ, что въ ней говорится о такомъ предметѣ, въ ученіи о которомъ гностики

болѣе всего отличались отъ православныхъ. «Хотя Бога» [1]), говорили они, «мы представляемъ существомъ сокровеннымъ и возвышеннымъ надъ всѣми представленіями и наименованіями; но есть посредствующій пунктъ между этимъ непостижимымъ перво-основаніемъ и всѣмъ послѣдующимъ развитіемъ жизни, потому что Богъ проявляется въ отдѣльныхъ индивидуальныхъ силахъ. Человѣкъ обыкновенно представляетъ Бога по аналогіи своего собственнаго духа; но въ основаніи этой аналогіи лежитъ объективная истина, такъ какъ духъ человѣческій есть образъ Божій. Слѣдовательно духовный процессъ, который приводитъ насъ къ составленію понятія о свойствахъ Божіихъ, есть процессъ истинный» [1]). Такое чувственное понятіе объ образѣ Божіемъ заставило гностиковъ приписывать Богу всѣ мысли и страсти человѣческія. «Они говорятъ о Богѣ», замѣчаетъ Ириней, «какъ о человѣкѣ, который состоитъ изъ двухъ природъ, тѣлесной и духовной; они приписываютъ Богу страсти, дѣйствія и чувства человѣческія. Но еслибы гностики знали надлежащимъ образомъ писаніе, если бы они были учениками истины, то сказали бы, что не можетъ быть никакого сравненія между Богомъ и человѣкомъ, что мысли и пути Божіи далече отстоятъ отъ мыслей и путей нашихъ. Божественное Существо просто, несложно, равночастно, во всемъ подобно и равно самому себѣ; потому что оно все есть знаніе, все духъ, все чувство, все мысль, все умъ, все слухъ, все око, все свѣтъ, и есть единственный источникъ всякаго блага. Это существо неизглаголанно. Если бы въ самомъ правильномъ и приличномъ смыслѣ назвать

1) Kirchengesch. v. Neander. 1, 120.

Его чувствомъ, вмѣщающимъ все, то Оно и тогда не будетъ подобнымъ человѣческому чувству; и еслибы въ самомъ правильномъ значеніи назвать Его свѣтомъ, то и тогда Оно не будетъ походить на обыкновенный свѣтъ. Богъ возвышенъ надъ всякимъ начальствомъ, всякимъ владычествомъ, всякою добродѣтелію; Онъ есть Отецъ, Богъ, Создатель, верховный художникъ, сотворившій все своимъ словомъ и мудростію» [1]).

Подобныя же мысли развиваетъ и Діонисій въ книгѣ *Объ именахъ Божіихъ*. «Богъ», пишетъ онъ, «выше нашихъ понятій, и никакое названіе не приложимо къ Нему. Одинаково справедливо: сказать ли, что Богъ не можетъ быть именуемъ, или утверждать, что ему можно давать названіе; и тѣ, кои говорятъ о Богѣ не иначе, какъ чрезъ отрицаніе, выражаются правильно, и тѣ, кои прибѣгаютъ къ утвержденію, могутъ оправдывать свою методу: ибо, съ одной стороны, бытіе божественное безконечно вызвышено надъ всѣми образами вѣдѣнія и выраженія; а съ другой—оно проявляется въ мірѣ, и проявляется извѣстнымъ образомъ» [2]). Не по маштабу человѣческаго разума мы должны судить о божествѣ. Надобно всегда помнить, что нашъ духъ имѣетъ силу мысли, по которой созерцаетъ мысленное; но то единеніе, по которому этотъ духъ находится въ связи съ божественнымъ, далеко превосходитъ природу духа. Только при помощи божественнаго можетъ быть созерцаемо божественное; мы должны быть совершенно божіими, ибо лучше Божіе, чѣмъ наше [3]). «Мы въ собственномъ смыслѣ не понимаемъ предикатовъ

1) Contr. Haer. 11, 13. 30.
2) II, 10.
3) VII, 1.

божества, но они служатъ для насъ только средствами для того, чтобы по крайней мѣрѣ нѣкоторымъ образомъ приблизить къ намъ божественное; мы постоянно должны помнить о верховномъ превосходствѣ и сверхъестествѣ Бога, дабы не воображать, что можемъ понять Его существо»[1]). Ни монада, ни тріада, ни число ни единство, ни сущее не объясняетъ таинственности божества, возвышеннаго надъ всякимъ разумомъ и духомъ. Никакое названіе не идетъ къ Нему. Если мы дадимъ Ему названіе благости, то это не значитъ, что такое названіе совершенно выражаетъ Его, а свидѣтельствуетъ только о нашемъ желаніи проникнуть въ неизреченную природу. Хотя подобныя, положительныя названія полезны, но мы предпочитаемъ путь отрицанія, т. е. когда умъ нашъ отдѣляетъ отъ существа божественнаго все то, что Ему неприлично» [1]).

Другой вопросъ, занимавшій гностиковъ, былъ вопросъ объ отношеніи Бога къ міру. Главной идеей гностиковъ объ этомъ предметѣ, повторяющейся во всѣхъ ихъ системахъ, была та идея, что Творецъ міра есть существо отличное отъ высочайшаго Бога, сдѣлавшагося извѣстнымъ только со времени христіанства. «Міръ», говорили они, «исполненъ зла и разнаго рода недостатковъ. Столь несовершенное произведеніе не могло выдти изъ рукъ существа совершеннѣйшаго; и потому надобно допустить существованіе другаго Бога, низшаго, который образовалъ видимый міръ изъ матеріи,—этого единственнаго источника зла [2]).

[1]) V, 4.
[2]) XIII, 3.
[3]) Iren. Contr. Haer. 1, 27.

Отцы и писатели церкви, боровшіеся съ этими еретиками, старались доказать имъ, что зло, замѣчаемое нами въ мірѣ, не есть что либо существенное. «Гностики», говорили они, «почитаютъ благаго Бога отличнымъ отъ Творца міра, потому что они не познали благости этого Творца. Предметы творенія, не смотря на многочисленность и разнообразіе, находятся въ совершенномъ согласіи съ общимъ, подобно тому, какъ различныя струны арфы, соединенныя вмѣстѣ, производятъ пріятную гармонію. Какъ по разнообразію струнъ никто не будетъ заключать, что собирались многіе артисты для того, чтобы натянуть эти струны и производить разнообразные звуки: такъ и въ великомъ твореніи, которое мы видимъ, все указываетъ на творца мудраго, праведнаго и благаго. Благость ясно видна изъ самаго акта творенія; ибо Богъ не хотѣлъ быть сокровеннымъ,—но произвелъ твари, которыя должны познавать его, наслаждаться имъ, и въ этомъ наслажденіи находить блаженство. Эта творческая благость существовала прежде, чѣмъ сотворенное ею; она есть совершенство безначальное, вѣчное, и слѣдовательно какъ бы существенно свойственное творцу Богу. Прежде нежели Богъ создалъ человѣка, онъ создалъ для него міръ, приготовивъ такимъ образомъ для него жилище. Богъ создалъ человѣка по образу и по подобію своему, вдунулъ въ него живущую душу, сдѣлалъ его царемъ видимаго творенія, поселилъ въ раю, въ этой церкви первобытнаго состоянія. Если Богъ не предотвратилъ паденія человѣка, то это говоритъ не столько противъ благости Божіей, сколько за нее, потому что благому Богу угодно было сотворить человѣка свободнымъ. Возможность согрѣшить заключается въ понятіи объ ограниченности тварнаго существа, ибо

человѣкъ, вышедшій изъ рукъ Творца, хотя былъ расположенъ къ добру, но не могъ почитать добра своею собственностію, и потому долженъ былъ достигать добра надлежащимъ употребленіемъ свободной воли. Хотя Богъ обильно надѣлилъ его благодатію для противодѣйствія грѣховнымъ искушеніямъ, но паденіе исключительно зависѣло отъ самаго человѣка [1]).

Въ разсматриваемой нами книгѣ Діонисія, мы находимъ самое длинное разсужденіе о благости божественной и происхожденіи зла. Это не случайность,—особенно если взять во вниманіе ту энергію, съ какою излагается здѣсь это ученіе. «Богъ благъ», пишетъ Діонисій, «по природѣ. Подобно солнцу, Онъ разливаетъ повсюду свѣтъ и жизнь, и благодѣтельствуетъ всѣмъ, не имѣя въ виду никакой для себя пользы отъ благодѣяній. Но для того, чтобы благость намѣреній Божіихъ была приведена въ исполненіе, нужно всемогущество. Эта всемогущая благость управляетъ всей вселенной и каждое существо направляетъ къ его частной цѣли, сообщая свои блага и людямъ и животнымъ и растеніямъ и всей природѣ. Она всѣ небесныя силы вызвала изъ ничтожества и дала имъ средства не только наслаждаться жизнію, но и достигать высшаго совершенства. Она и всѣ видимые предметы соединяетъ узломъ взаимнаго общенія и предохраняетъ ихъ отъ всего враждебнаго. Она содержитъ въ нерушимомъ порядкѣ свѣтила, блистающія надъ нашими головами, она установила быть перемѣнамъ времени отъ разнообразнаго движенія неба, и служитъ причиною періодическаго обращенія звѣздъ. Она сдѣлала, что огонь непрестанно горитъ, вода течетъ

[1]) Iren. Contr. Haer. II, 25.—Tertullian. Adv. Marcion. I, 8—21.

неизсякаемо, и воздухъ распространяется повсюду. Наконецъ она служитъ причиною гармоніи, какая существуетъ между душею и тѣломъ. Мы замѣчаемъ въ мірѣ безпорядокъ, но безпорядокъ частный, а не всеобщій, т. е. замѣчаемъ не совершенное зло, а только недостатокъ добра. Зло не имѣетъ никакой связи съ Божествомъ, потому что холодъ не можетъ происходить отъ огня, или какъ говоритъ писаніе, не можетъ древо добро плоды злы творити. Источникъ добра есть источникъ единственный и чистѣйшій, а зло бываетъ слѣдствіемъ многихъ и частныхъ недостатковъ. Все естественное раждается отъ извѣстной причины, и потому оно не естественно: не въ природѣ то, что противно природѣ.—Притомъ же начало и конецъ всѣхъ золъ есть добро. Причиною добра служитъ все, и то, что хорошо, и то, что худо,—и потому никто не стремится къ злу, а совершаетъ зло изъ желанія себѣ добра; ибо доказано, что иное есть то, чего желаемъ, а иное то, что бываетъ. Зло только кажется существующимъ, а на самомъ дѣлѣ не имѣетъ ни опредѣленнаго вида, ни существа, ни прочности; слѣдовательно есть нѣчто отрицательное, и можетъ существовать только въ примѣси къ добру. Зло есть недостатокъ, слабость, грѣхъ, отсутствіе связи, красоты, жизни, ума, совершенства. Даже самые демоны не всецѣло злы, потому что одарены бытіемъ, живутъ, мыслятъ, имѣютъ желанія, которыя имъ нравятся—какъ нѣчто доброе. Если же они не хотятъ знать истиннаго добра, то единственная причина этого—ихъ произвольное ослѣпленіе. Божественному провидѣнію несвойственно было эти свободныя существа насильственно удерживать въ добрѣ, потому-что это значило бы лишать ихъ драгоцѣннѣйшаго блага—свободы, и слѣдова-

тельно, такъ сказать, искажать природу, которая создана совершенною», и проч. [1]).

О таинственномъ Богословіи.

Въ этой книгѣ до послѣдней крайности доведена мысль о трудности богопознанія изъ видимой природы.

«Въ божествѣ, какъ причинѣ всего, надобно поставлять все, что всегда поставляется въ сущемъ и прилагается къ нему, какъ свойство его; но поставлять надобно для того, чтобы потомъ отрицать, потому что Богъ возвышенъ надъ всѣмъ. Ничто чувственно воспріемлемое не приложимо къ Богу, ничто тѣлесное, бездушное, никакое количество, качество, и т. п. Итакъ если ты хочешь достигнуть таинственнаго созерцанія, то оставь чувственныя воспріятія, дѣятельность духа, все чувственное и мысленное, и возвышайся безъ помощи обыкновеннаго познанія къ соединенію съ тѣмъ, кто стоитъ выше всякой истины и всякаго познанія. Ибо тѣмъ самымъ, что ты абсолютно отдѣлишься отъ себя и всего прочаго, ты приблизишься къ лучу божественнаго мрака. Божественнѣйшіе и высочайшіе предметы созерцанія и разумѣнія суть нѣкоторые токмо слѣды, изображающіе уму нашему того, который все превосходитъ, слѣды, чрезъ которые показывается Его присутствіе, всякое понятіе превосходящее, въ умственныхъ высотахъ святѣйшихъ Его селеній пребывающее. И тогда-то умъ, освободившись отъ всего видимаго и видящаго, вступаетъ во мракъ непостижимости, по истинѣ таинственный, въ коемъ находясь, исключаетъ всѣ познавательныя дѣйствія, и такимъ образомъ пребываетъ

[1]) См. с. IV, V. VI, VIII.

во всесовершенно неприкосновенномъ и невидимомъ, самъ весь, несуществуя ни для кого, ни для себя, ни для другаго, но существуя единственно для того, который есть превыше всего, упразднивъ всякое познаніе, соединяется превосходнѣйшею частію души своей съ совершенно непостижимымъ, и тѣмъ самымъ, что ничего не познаетъ, при обрѣтаетъ знаніе превыше ума».

Мы старались довольно подробно сказать объ антигностическомъ направленіи разсматриваемаго нами ученія, главнымъ образомъ, съ тою цѣлію, чтобы точнѣе опредѣлить границу, далѣе (отъ насъ) которой не должно искать нашего автора.

Если авторъ пишетъ противъ гностиковъ, то его нельзя искать въ I вѣкѣ, потому-что тогда не было еретическаго гностицизма.

Апостолы подъ именемъ *гносиса* разумѣли утонченное знаніе, или же произвольное толкованіе писанія; но такого рода знаніе, такого рода толкованіе еще не есть еретическій гносисъ, а есть только первый шагъ къ нему. Гностики, въ собственномъ смыслѣ слова, т. е. люди, которые хотѣли представить науку, доступную однимъ избраннымъ, появились не ранѣе 2 вѣка.

Обыкновенно Симона Волхва, о которомъ упоминается въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ (VIII, 2—24.), почитали родоначальникомъ гностиковъ, и этимъ объясняли то презрѣніе, какое имѣли христіане къ этому волхву [1]). Но въ

[1]) A simonianis falsi hominis scientia cepit initio. (Iren. Adv. Haer. 1, 25).

настоящее время уже убѣдились, что это предположеніе не имѣетъ прочнаго основанія.—Церковные писатели разсказываютъ о Симонѣ столько странностей, что трудно представить, чтобы такой человѣкъ могъ проповѣдывать сколько нибудь связное ученіе: это былъ, по ихъ разсказамъ, не философствующій человѣкъ, а скорѣе фокусникъ,— да и сами гностики питали къ нему презрѣніе.

Мысль о мірѣ, посредствующемъ между Богомъ и нами, есть мысль общая всѣмъ гностикамъ; но она развивалась и распространялась. И симониты, въ основаніе своей космологіи и антропологіи, полагали фантастическое ученіе о богахъ; но сначала эта *θеологія* была довольно проста, и слагалась изъ трехъ двоицъ, истекающихъ изъ верховнаго божества; впослѣдствіи же она видоизмѣнилась, и три двоицы преобразилась въ четыре; явилась мысль объ ангелахъ, архангелахъ, коимъ Богъ поручилъ управленіе міромъ, а также объ эонахъ или высшихъ силахъ [1]).

Изъ пространныхъ разсужденій нашего автора мы могли заключить, что онъ направляетъ свою систему противъ гносиса вполнѣ развитаго, и даже представленнаго ученымъ образомъ. Но только у *Сатурнина*, который проповѣдовалъ во времена Адріана, мы въ первый разъ встрѣчаемъ научное основаніе мыслей объ извѣстномъ отношеніи міра къ Богу [2]).

[1]) См. Церк. Ист. Θеодорита.

[2]) Онъ доказывалъ, что Богъ, какъ существо чистѣйшее, могъ даровать бытіе только чистымъ силамъ; но эти силы, по мѣрѣ удаленія отъ своего источника, должны были сами собою ослабѣвать и дѣлаться менѣе совершенными. (Iren. Adv. Haer. 1, 22).

Въ разсужденіяхъ нашего автора мы встрѣчали мысль о томъ, что Богъ превыше всего существующаго, что онъ *есть* и *не есть*. Но эту мысль въ первый разъ высказалъ изъ гностиковъ *Василидъ* [1]).

Мысль о томъ, что Богъ есть *любовь*, которая не можетъ не проявлять себя, лежитъ въ основаніи системы *Валентина* [2]).

Наконецъ надобно взять во вниманіе и то, что авторъ болѣе всего подтверждалъ свое ученіе словами апостола *Павла*. Его сочиненія испещрены текстами изъ посланій этого апостола, котораго онъ называетъ *божественнымъ Павломъ, истинно-божественнымъ мужемъ, блаженнымъ законодателемъ отъ Бога, великимъ въ божественныхъ вещахъ, свѣтомъ міра* [3]). По всему видно, что изъ книгъ св. писанія онъ прилежнѣе всего изучалъ книги Павла; изучалъ, можетъ быть, не потому только, что эти книги болѣе всего ему нравились, но и потому, что онѣ нужны были для большаго успѣха его системы, направляемой противъ гностиковъ. Но всѣ ли гностики уважали Павла? Исторія философіи говоритъ намъ, что гностики, жившіе въ началѣ 2 вѣка, имѣли уваженіе къ апостолу Петру; а особенная расположенность къ Павлу замѣтна уже у гностиковъ позднѣйшихъ [4]).

[1]) Ἦν ὅλως οὐθὲ ἕν. Οὔκ ὢν Θεὸς ἐπόιησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων. (Pholosophum. VII, 20).

[2]) Ἀγάπη ἦν ὅλως· ἡ δὲ ἀγαπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ἡ τὸ ἀγαπώμενον. (Philosophum. VI, 29).

[3]) См. epist. VIII, 3. De div. nom. III, 2. VII, 1.

[4]) Такъ Валентинъ, въ противоположность Василиду, который слѣдовалъ Главкію, ученику ап. Петра, заявилъ въ своихъ сочиненіяхъ, что онъ принимаетъ всѣ книги писанія, и раздѣляетъ мысли Теодата, ученика

Величайшая также была бы натяжка, если бы мы стали относить разсматриваемыя нами сочиненія къ 2-му вѣку. Во 2-мъ вѣкѣ была страшная, ожесточенная борьба христіанства съ гностицизмомъ. Но во время такой борьбы думаютъ о побѣдѣ надъ врагомъ, а не о примиреніи съ нимъ. Только тогда, когда врагъ ослабленъ, стараются вразумить его, доказывая, что на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, которыя *и онъ* принималъ, можно построить истинно православную систему, согласную съ ученіемъ церкви. Это можно подтвердить исторіей же гностицизма; ибо извѣстно, что попытки очистить гносисъ и положить основаніе христіанскаго гносиса были сдѣланы, въ первый разъ, въ александрійской школѣ, въ началѣ 3-го вѣка.

Впрочемъ эту границу можно обозначить еще точнѣе. Излагая въ книгѣ *Объ именахъ Божіихъ* ученіе о верховномъ существѣ, которое произвело и содержитъ весь міръ, авторъ упоминаетъ о Климентѣ, и говоритъ, что этотъ философъ *заблуждалъ* въ ученіи о прообразахъ вещей, которые, по его словамъ (т. е. Климента) не существуютъ безъ самихъ вещей [1]).

ап. Павла. (Matter. Hist. de Gnost. II, 40). Но наиболѣе благоговѣли предъ ап. Павломъ послѣдователи *Маркіона*, который, не терпя іудеевъ, находилъ съ посланіяхъ Павла самое сильное противъ нихъ оружіе. «Послѣ того», гов. Маркіонъ, «какъ Христосъ открылся въ своемъ божествѣ Діалургу, и заставилъ его подчиниться верховной власти Христа, Онъ явился Павлу, и передалъ ему дѣло проповѣди. Итакъ новозавѣтныя писанія, кромѣ посланій Павловыхъ, не должны быть принимаемы, не потому, что они не подлинны, но потому, что авторы ихъ не были истинными учителями христіанства». (Tertull. Contr. Marc. IV, 23).

[1]) Εἰ δὲ ὁ φιλόσοφος ἀξιοῖ Κλήμης, καὶ πρός τὰ τὶ παραδείγματα λέγεσθαι, τὰ ἐν τοῖς ὄυσιν ἀρχηγικώτερα, πρόεισι μὲν οὗ διὰ κυρίων καὶ παντελῶν καὶ ἁπλῶν ὀνομάτων ὁ λόγος αὐτῷ. (De div. nom. V, 9).

Выдававшій разсматриваемыя нами сочиненія за сочиненія Ареопагита, не почелъ нужнымъ вычеркнуть имя Климента, потому-что оно извѣстно со временъ апостольскихъ. Онъ даже оставилъ неприкосновеннымъ названіе *философъ*, потому-что народное мнѣніе, которое принимало *Климентины* за исторію о Климентѣ Римскомъ, могло усвоять этому апостольскому мужу названіе философа [1]). Но въ настоящее время уже дознано, что въ Климентинахъ изображается жизнь не того Климента, который былъ епископомъ Рима, а какого-то другаго, занимавшагося, до обращенія своего въ христіанство, языческой философіей [2]).

Авторъ никакъ не могъ указать на какое-либо заблужденіе въ сочиненіяхъ Климента, епископа Римскаго, потому-что эти сочиненія были съ древнѣйшихъ временъ читаны въ церквахъ, какъ содержащія истинно-православныя мысли. Трудно также допустить, чтобы онъ указывалъ на ученіе философа Климентинъ, потому-что характеристическая черта заблужденія Климента, которую выставляетъ авторъ, едвали можетъ быть приписана ученію философа Климентинъ.

Разсматривая ученіе философа Климентинъ, дѣйствительно можно замѣтить, что онъ, подъ вліяніемъ системы *эманаціи*, представлялъ Бога *первообразомъ* человѣка, т. е. существомъ *тѣлеснымъ*, хотя невидимымъ и проникающимъ

---

[1]) Тамъ сказано, что Климентъ обратился сперва къ школамъ философскимъ, а потомъ уже къ религіи христіанской. Отыскавъ въ христіанствѣ истинное ученіе, онъ изложилъ его въ формѣ бесѣды ап. Петра съ Симономъ Волхвомъ.

[2]) См. 1-ю главу Климентинъ.

все твореніе; но авторъ говоритъ, что Климентъ заблуждалъ въ ученіи о прообразахъ вещей, которые не существуютъ будто-бы безъ самихъ вещей. Слѣдовательно здѣсь скорѣе указывается на ученіе *объ идеяхъ*.

Какого же Климента разумѣетъ авторъ? Такъ какъ онъ писалъ противъ гностиковъ, то естественнѣе всего предположить, что онъ разумѣетъ христіанскаго философа, боровшагося съ гностиками, разумѣетъ *Климента Александрійскаго*, который назывался не только философомъ, но *философомъ философовъ*, и который дѣйствительно представлялъ прообразы вещей несуществующими безъ отношенія къ самимъ вещамъ; т. е., по всей вѣроятности, авторъ указываетъ на мысли Климента, подобныя слѣдующей: «Всякая причина, какъ причина, непремѣнно имѣетъ отношеніе къ дѣйствію, и потому можетъ быть понимаема только при чемъ либо и въ отношеніи къ чему—либо» [1]). Итакъ вотъ граница, за которую мы не должны переходить, отыскивая нашего автора. Онъ непремѣнно писалъ свою антигност. систему не прежде, но *послѣ Климента Александрійскаго*.

Антигностическое направленіе сочиненій указываетъ отчасти и на ту границу, ближе которой (къ намъ) мы не должны искать автора. Гностицизмъ существовалъ не долго. Его могущество во 2-мъ вѣкѣ, въ 3-мъ онъ уже ослабѣвалъ, а въ 4-мъ существовали только небольшія

[1]) Πᾶν ἄιτιον ὡς ἄιτιον διανοία ληπτὸν τυγχάνει ἐπὶ τινὸς καὶ πρός τι νοεῖται, τινὸς μέντοι ἀποτελέσματος, καθάπερ ἡ μάχαιρα τοῦ τέμνειν.. Τό ἄιτιον τῶν πρός τι κατὰ γάρ τήν πρός ἕτερον νοεῖται σχέσιν, ὥστε δυεῖν επιβάλλομεν, ἵνα τὸ ἄιτιον ὡς ἄιτιον νοήσομεν. (Strom. VIII, 9).

партіи, которыя придерживались какихъ нибудь частныхъ мыслей гностиковъ. Такъ наприм. въ Римѣ, во времена Θеодорита, были уважаемы послѣдователи Маркіона за свою добродѣтельную жизнь. Такъ во времена Ефрема Сирина были въ ходу пѣсни и гимны Вардесана, которымъ онъ старался противопоставить гимны своего сочиненія. Но какъ *еретическая секта*, гностицизмъ не существовалъ, и въ этомъ отношеніи весьма справедливо сказалъ св. Григорій Богословъ: » Было время, что послѣ ересей настала тишина, и Симоны, Маркіоны, Валентины, Василиды, Кердоны, Керинѳы и Карпократы, долгое время разсѣкавшіе Бога всяческихъ и за Благаго воздвигавшіе брань противъ Создателя, со всѣми своими бреднями и нелѣпостями поглощены собственною ихъ Глубиною, и по справедливости преданы Молчанію» [1]). Эти слова довольно ясно показываютъ, что писать въ 4-мъ вѣкѣ сочиненіе противъ цѣлой системы гностической, значило бы понапрасну терять время и труды.

Но есть еще одно свидѣтельство у Григорія Богослова, которое окончательно убѣждаетъ насъ поставить границу *предъ началомъ 4-го вѣка*. Въ словѣ на Рождество Христово св. Гнгорій говоритъ: «Таково святое святыхъ, закрываемое серафимами и прославляемое тремя словами: святъ, святъ, святъ! Эти слова относятся къ одному господству и божеству, какъ *другой нѣкто прежде насъ* любомудрствовалъ объ этомъ весьма краснорѣчиво и возвышенно» [2]). Это мѣсто живо напоминаетъ

[1]) Слово 25-е.

[2]) Ὅ καὶ ἄλλω τινὶ των πρὸ ἡμῶν πεφιλοσόφηται κάλλιστα καὶ ὑψηλότατα.

заключеніе 7-й главы *О небесной іерархіи*, гдѣ нашъ авторъ свидѣтельствуетъ, что онъ въ своемъ сочиненіи *О божественныхъ гимнахъ* [1]), разсуждая о пѣснопѣніяхъ ангеловъ, говорилъ и о трисвятомъ серафимовъ, о постоянно нисходящемъ отъ Бога, единаго въ трехъ лицахъ, просвѣщеніи небесныхъ хоровъ и т. п. Почему Григорій не назвалъ имени автора,—это можетъ быть объясняемо различно; но его слова: *прежде насъ*, весьма ясно показываютъ, что онъ приводитъ слова своего предшественника, слова такого писателя, который уже не былъ въ живыхъ въ то время, когда проповѣдовалъ Григорій.

Опредѣливъ эти двѣ границы, между которыми надобно искать автора, обратимъ вниманіе на тѣ лица, о которыхъ онъ упоминаетъ *какъ о своихъ современникахъ*.

Четыре письма (1—4) адресованы къ ѳерапевту *Каю* (Гаю), и между ними особенно замѣчательно письмо 4 е, въ которомъ авторъ кратко повторяетъ то, что сказано имъ о божественной природѣ Христа во 2-й главѣ De divin. nominibus.

Въ исторіи древней христіан. литературы извѣстны два писателя, носившіе названіе *Кая*: одинъ былъ ученѣйшій пресвитеръ римской церкви, жившій въ концѣ 2-го и началѣ 3-го вѣка († 215); а другой—римскій папа, занявшій епископскую каѳедру въ 288-мъ году.

Такъ какъ мы опредѣлили границу, далѣе которой не должны искать автора,—то первый Кай, т. е. пресвитеръ римской церкви, долженъ быть отнесенъ къ числу

[1]) Ταύτας δέ τάς ὑπερτάτας τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑμνολογίας ἤδη μὲν ἐν τοῖς περὶ τῶν θείων ὕμνων ὡς ἐφικτὸν ἀνεπτύξαμεν καὶ ἔιρηται περὶ τούτων ἐν ἐκείνοις ὡς καθ' ἡμᾶς ἱκανῶς.

писателей, предшествовавшихъ нашему автору, но никакъ не современныхъ ему,—не смотря на то, что 4-е письмо говоритъ о томъ самомъ предметѣ, который преимущественно защищалъ и объяснялъ пресвитеръ Кай [1]).

Мы должны остановить вниманіе на второмъ Каѣ, который былъ римскимъ папой. Отъ этого папы мы имѣемъ посланіе къ епископу Феликсу, гдѣ съ особенною подробностію говорится противъ отвергающихъ таинство воплощенія Бога—Слова, и говорится притомъ такъ, что какъ будто посланіе нашего автора служило для Кая, въ этомъ случаѣ, руководствомъ. Подобное сходство, конечно, можетъ быть объяснено весьма просто; потому-что если въ посланіи, приписываемомъ Діонисію, и въ посланіи Кая говорится объ одномъ и томъ же предметѣ, то существенной разницы не могло и быть въ мысляхъ православныхъ писателей. А если взять во вниманіе, что посланіе нашего автора къ Каю писано въ то время, когда послѣдній былъ еще простымъ *монахомъ*, и слѣдоват., можетъ быть, за нѣсколько десятковъ лѣтъ до посланія къ Феликсу; то представляется даже страннымъ и непонятнымъ, какимъ образомъ папа могъ такъ живо помнить посланіе, которое онъ получилъ еще въ молодости.—Но мы останавливаемся на посланіи Кая къ Феликсу потому, что въ посланіи есть одна оригинальная мысль, которая не только служитъ повтореніемъ мысли нашего автора въ 4-мъ письмѣ къ Каю, но и составляетъ характеристическую черту ученія нашего автора о лицѣ Іисуса Христа: разумѣемъ

[1]) Пресвитеръ Кай очень много провелъ времени въ борьбѣ съ артемонитами, отвергавшими божественную природу въ Іисусѣ Христѣ. (Cave. p. I, an. 210).

мысль о томъ, что Христосъ *божескія дѣйствія совершалъ какъ человѣкъ, а человѣческія какъ Богъ* [1]).—Это сходство приводитъ насъ къ той мысли, что Кай былъ *ученикомъ* искомаго нами автора.

Въ этомъ періодѣ времени, т. е. въ періодѣ литературной дѣятельности римскаго папы Кая, можно бы отыскать нѣсколько именъ, о которыхъ упоминается въ сочиненіяхъ, приписываемыхъ Ареопагиту. Такъ, наприм., при антіохійскомъ епископѣ Кириллѣ (во 2-й половинѣ 3-го вѣка) извѣстенъ былъ ученнѣйшій пресвитеръ *Дороѳей*, который, выражаясь словами Евсевія кессарійскаго [2]), чрезвычайно любилъ заниматься божественными предметами, очень хорошо зналъ языкъ евреевъ, былъ знакомъ съ свободными науками и не чуждъ греческаго образованія.—Очень можетъ быть, что это тотъ самый Дороѳей, къ которому нашъ авторъ написалъ посланіе, когда первый былъ еще только *литургомъ*.—

Но мы не почитаемъ нужнымъ отыскивать имена лицъ, о которыхъ неизвѣстно, въ какомъ они были отношеніи къ нашему автору. Все вниманіе свое мы должны обратить на личности *Іероѳея* и *Тимоѳея*, —потому-что на перваго авторъ смотрѣлъ какъ на

[1]) Письмо Діонисія оканчивается слѣд. словами: «Христосъ былъ не человѣкъ, но и не то, чтобы не былъ человѣкъ. Онъ рожденъ отъ человѣка, но далеко превосходитъ человѣковъ. Онъ божественное не какъ Богъ совершалъ, и человѣческое не какъ человѣкъ; но какъ Богъ и человѣкъ, являя нѣкое новое для насъ богомужное дѣйствіе».

Кай пишетъ: Forma servi humana humilitas est, quae in gloria divinae potestatis erecta, est in tantam unitatem, ab ipso conceptu virginis, Deitatis et humanitatis conserta, ubi nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana, (Patr. cursus compl. ser. I. tom. V).

[2]) Ист. церк. VII, 32.

своего ближайшаго наставника, и въ своихъ сочиненіяхъ очень часто пользовался его мыслями; а послѣднему, какъ любимѣйшему ученику, онъ посвятилъ всѣ свои, дошедшіе къ намъ трактаты.—

Но если бы мы стали искать между писателями 3-го вѣка имени *Іероѳея*, то напрасно потеряли бы время. Въ исторіи цѣлаго періода древней христіанской литературы нѣтъ имени Іероѳея. Итакъ остается предположить одно изъ двухъ: или вмѣсто этого собственнаго имени стояло въ подлинникѣ другое имя; или же слово Іероѳей было именемъ нарицательнымъ и означало *Іерея Божія* [1]), а кто либо сдѣлалъ изъ него имя собственное. Какъ бы то ни было впрочемъ, но такъ какъ нашъ авторъ часто дѣлаетъ отзывы объ Іероѳеѣ; то мы находимъ возможнымъ опредѣлить настоящее имя этого наставника *даже* по тѣмъ эпитетамъ, которые дастъ ему авторъ.

Авторъ съ глубочайшимъ благоговѣніемъ говоритъ объ этомъ своемъ наставникѣ, называя его *знаменитымъ наставникомъ, знаменитымъ вождемъ, священнотайникомъ, исполненнымъ Духа Святаго, святѣйшимъ, божественнымъ учителемъ* [2]).

Эти необыкновенныя похвалы, воздаваемыя Іерооею, невольно приводятъ на память похвальное слово св. Григорія Неокесарійскаго, которое онъ, при торжественномъ

[1]) Ἱερὸς, ἱερεῦς

[2]) Ὁ κλεινὸς ἡμῶν ἱεροτελεστὴς ἐνθέως ὑφηγήσατο κατὰ τοὺς ἐρωτικοὺς ὕμνους; ἁγιώτατος (De div. nom. IV, 14); ὡς ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστὴς φήσι (ib. X, 2.); ὁ κλεινὸς ἡμῶν ἔφη καθηγεμών (De coel. hier. VI, 2).

собраніи народа, говорилъ одному изъ своихъ наставниковъ, именно Оригену.

«Приготовляясь почтить память его», говоритъ св. Григорій,» и коснуться важнѣйшихъ его дѣяній, я прежде всего благодарю Бога, что онъ далъ мнѣ родиться при этомъ человѣкѣ.. Я намѣренъ говорить о мужѣ, который является человѣкомъ, но для тѣхъ, кои могутъ созерцать величіе его души, кажется имѣющимъ нѣкія большія достоинства,—*близкія къ божественнымъ*. Не родъ, не тѣлесное сложеніе, не красоту.....я хочу хвалить; но то, что есть въ немъ близкаго къ божественному, что *подобно Богу*, хотя и заключено въ этомъ видимомъ и смертномъ..... Наше слово будетъ посвящено этому *святому мужу*, единственному между смертными, который былъ *святымъ ангеломъ Божіимъ*, питавшимъ меня отъ юности..., который питалъ и укрѣплялъ насъ нѣкоей божественной силою своихъ рѣчей; подъ сѣнію котораго, этого *благаго вождя, божественнаго наставника и мудрѣйшаго іерея*, мы восходили къ познанію Бога» [1]) и проч.

Сходство въ похвальныхъ выраженіяхъ весьма замѣтно, и потому надобно предположить, что въ подлинникѣ стояло, или—по крайней мѣрѣ—разумѣлось имя *Оригена*. Другаго лица нѣтъ къ цѣломъ періодѣ апологетовъ, которому могли бы идти похвалы, расточаемыя авторомъ. Одинъ Оригенъ носилъ названіе *божественнаго*.

Присмотримся ближе къ книгѣ *Объ именахъ Божіихъ*,

[1]) Τῆς πρὸς τὸ θεῖον..., τὸν ἱερὸν ἄνδρα..., ὁ ἱερὸς ἄγγελος θεοῦ..., τὸ θεῖου παιδαγωγοῦ, Ἱερέως σοφωτατου . (Orat. panaeg.)

и мы увидимъ, что этотъ комментарій на сочиненіе Іероѳея *О богословскихъ элементахъ*, есть на самомъ дѣлѣ комментарій на сочиненіе Оригена *О началахъ* [1]).

Первая глава (1 й части) сочиненія Оригена *О началахъ* озаглавливается: De Deo, и состоитъ по большей части изъ разсужденія о непостижимости божества. (См. §§ 5—9). —«Богъ», пишетъ Оригенъ, «непостижимъ и неоцѣнимъ [2]). Онъ превосходитъ то, что мы чувствуемъ, какъ свѣтъ солнца превосходитъ свѣтъ искры. Нашъ разумъ, какъ бы ни былъ чистъ и свѣтелъ, не можетъ созерцать Бога. Да и св. писаніе не обѣщаетъ никому такого созерцанія. Оно не говоритъ, что Богъ для однихъ видимъ, а для другихъ нѣтъ; но утверждаетъ рѣшительно, что Онъ ни для кого не зримъ... Однакоже нашъ разумъ, имѣя духовную природу, способенъ познавать духовные предметы. Какъ наши глаза, хотя не способны видѣть природу свѣта, т. е. субстанцію солнца, однако же могутъ наслаждаться его сіяніемъ, его лучами; такъ и умъ нашъ, хотя безсиленъ для того, чтобы созерцать природу Божію, но можетъ познавать Бога изъ его дѣйствій».—

Эти же мысли, но только въ большемъ объемѣ и развитіи, заключаются въ 1-й главѣ De div. nom. «Нельзя отваживаться ни сказать, ни помыслить что либо о сверхсубстанціальномъ божествѣ, кромѣ того, что намъ открыто

[1]) Въ книгѣ *объ именахъ Божіихъ* авторъ говоритъ о тѣхъ названіяхъ, которыя могутъ относится ко всѣмъ лицамъ св. Троицы или къ божеству вообще. Разсужденіе объ этомъ предметѣ начинается собственно съ 4-й главы, а первыя три главы служатъ какъ бы введеніемъ.

[2]) Incomprehensibilem esse atque inaestimabilem.

въ божест. писаніяхъ. Божество превосходитъ всякій разумъ, всякую субстанцію. Мы не можемъ ощущать чувствами мысленное, не можемъ выразить типами и знаками простое, не можемъ представить въ формѣ безформенное. И потому только лучи сверхъестественнаго свѣта, которые находятся въ писаніи, могутъ нѣсколько освѣтить для насъ божественные предметы. Но мы должны помнить, что и въ писаніи Богъ сообщаетъ намъ познаніе о себѣ не иначе, какъ смотря по нашей способности пониманія».

«Въ писаніи мы можемъ встрѣтить разныя названія Бога. Эти названія указываютъ на то, что Богъ извѣстнымъ образомъ дѣйствуетъ, проявляется въ мірѣ; но природа Божія, таинственное Божіе, не могутъ быть испытываемы, а должны быть только прославляемы изъ писанія. И потому можно сказать, что Богъ прославляется и всѣмъ и ничѣмъ, и чрезъ положенія и чрезъ отрицанія; можно сказать, что Богъ безъименененъ и многоименененъ, не имѣетъ никакого имени и называется всякимъ именемъ».—Вотъ, въ немногихъ словахъ, содержаніе 1-й главы De div. nom!.

Во 2-й главѣ (§§ 1—8) авторъ говоритъ, что надобно различать имена, принадлежащія всѣмъ лицамъ св. Троицы, отъ именъ. которыя приличны одному изъ этихъ лицъ. То, что говорится въ писаніи о Богѣ вообще, т. е. относительно сущности, не должно быть различаемо; а то, что говорится о каждомъ лицѣ порознь, не должно быть смѣшиваемо. Такъ, наприм., названіе добраго, прекраснаго, истиннаго, мудраго и т. п. можетъ быть приложено ко всѣмъ лицамъ св. Троицы; но *воплощеніе* не есть имя общее всей Троицы, а принадлежитъ лично Сыну Божію, Слову.

Но такъ какъ авторъ предположилъ разсуждать въ своемъ сочиненіи только о тѣхъ именахъ, которыя относятся ко всѣмъ лицамъ св. Троицы; то въ девятомъ параграфѣ онъ почелъ нужнымъ объяснить, почему онъ уклоняется отъ разсужденія объ именахъ особенныхъ, почему обходитъ, наприм., столь важный предметъ, какъ воплощеніе Бога Слова.

«Божественное образованіе самаго Іисуса изъ нашей природы и не выразимо ни для какой рѣчи, и не постижимо ни для какого ума, хотя бы даже первенца изъ высшихъ ангеловъ. То, что (Іисусъ) принялъ образъ и субстанцію человѣка, мы принимаемъ какъ таинство. Мы незнаемъ, какимъ образомъ онъ образовался изъ крови Дѣвы по иному закону, отличному отъ законовъ нашей природы; какимъ образомъ онъ сухими ногами, которыя имѣли плотяное тѣло и матеріальную тяжесть, ходилъ по жидкой и влажной стихіи, и многое другое совершалъ, что указывало на сверхъестественную Его природу. Впрочемъ это нами достаточно объяснено въ другомъ мѣстѣ, и объ этомъ очень хорошо говоритъ нашъ знаменитый учитель въ своихъ *Богословскихъ элементахъ* (κατὰ τας θεολογικὰς στοιχειώσεις), которые онъ взялъ частію у святыхъ богослововъ, частію же уразумѣлъ изъ искуснаго толкованія писаній, въ которомъ упражнялся очень долго, частію же почерпнулъ изъ нѣкоего божественнаго вдохновенія, не только изучая, но даже ощущая божественное».

Этотъ взглядъ автора на человѣческую природу Іисуса Христа взятъ изъ книгъ Оригена *О началахъ*, и именно изъ статьи De incarnatione Christi, гдѣ Оригенъ разсуждаетъ о томъ, какъ и почему Сынъ Божій содѣлался чело-

вѣкомъ [1]). «Невозможно», пишетъ онъ, «выразить того, что относится къ славѣ Спасителя. Мы не можемъ постигнуть этого таинства, но должны съ благоговѣніемъ принимать, когда слышимъ, что Сынъ Божій вселился въ утробу Дѣвы, возрасталъ, испускалъ крикъ, подобно плачущимъ младенцамъ. Съ благоговѣніемъ и страхомъ должны исповѣдовать, что въ одномъ и томъ же лицѣ была природа божеская и человѣческая; потому что объясненіе этаго таинства далеко превосходитъ не только силы нашего ума и слова, но, можетъ быть, и силы всего міра небесныхъ духовъ».

Хотя сочиненіе Оригена извѣстно подъ названіемъ: περὶ ἀρχῶν, а у нашего автора стоитъ: θεολογικαὶ στοιχιώσεις; но значеніе обоихъ заглавій одно и тоже: elementa, principia. И въ этомъ случаѣ мы не имѣемъ нужды прибѣгать къ догадкѣ объ умышленной перемѣнѣ заглавія; потому-что сочиненіе Оригена могло имѣть разныя названія. Когда Оригенъ читалъ свои лекціи въ Александр. училищѣ, тогда онъ могъ называть ихъ *Богословскими элементами* или *началами*; а когда выдавалъ ихъ въ свѣтъ, то могъ это довольно длинное заглавіе замѣнить кратчайшимъ: *О началахъ*. Ученики Оригена также могли различно надписывать его сочиненіе, извѣстное имъ изъ училища. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что въ нѣкоторыхъ древнихъ экземплярахъ, по свидѣтельству исторіи, сочиненіе *О началахъ* стояло подъ другими заглавіями, напримѣръ подъ заглавіемъ: ἀχραντα; наконецъ и переводили слово ἀρχαὶ различно: вмѣсто, наприм., principia, [2]), переводили: principates, potestates.

[1]) Quomodo et quare homo fuerit factus.

[2]) См. Curs. Comp. Patr. XI, 110. in libros περὶ ἀρχῶν admonitio.

Впрочемъ и въ самомъ сочиненіи Оригена *О началахъ* можно найти доказательство того, что оно имѣло прежде то заглавіе, какое стоитъ у нашего автора. Въ своемъ прологѣ къ этому сочиненію Оригенъ говоритъ о томъ, что есть много такихъ предметовъ, полезныхъ для нашего разумѣнія, о которыхъ церковь (ecclesiastica praedicatio) упоминаетъ, но которыхъ не объясняетъ: есть, наприм., въ церкви ученіе объ ангелахъ, которые служатъ Богу и бываютъ посылаемы для нашего спасенія (на землю); но когда они сотворены, какимъ образомъ,—объ этомъ не довольно ясно сказано. Итакъ, заключаетъ онъ, надобно пользоваться этими *элементами и основаніями*, по заповѣди слова Божія..: Oportet igitur velut elementis ac fundamentis hujsmodi uti secundum mandatum quod dicit: illuminate vobis lumen scientiae.—Эти слова показываютъ, что Оригенъ почиталъ свои книги объясненіемъ только элементовъ, и назвалъ элементами сочиненіе именно потому, что въ немъ развивались самыя малыя сѣмена христіанскаго ученія. Онъ хотѣлъ представить разсужденіе о такихъ предметахъ, о которыхъ церковь, какъ ему казалось, говоритъ очень мало; но вовсе не намѣренъ былъ писать догматику.

Въ концѣ разсматриваемаго нами параграфа (9-го) авторъ говоритъ, что онъ предложитъ въ самыхъ краткихъ выраженіяхъ документы превосходнаго ума своего наставника, Іерофея, которыя собраны этимъ наставникомъ въ *Богословскихъ элементахъ*, о природѣ Іисуса; и въ 10-мъ параграфѣ представляетъ собственныя слова Іерофея:

«Причина всего, наполняющая все, есть божество Іисуса, которое сохраняетъ гармоническія части цѣлаго, и не есть ни цѣлое ни часть, но вмѣстѣ есть и цѣлое и

часть.. Оно совершенно въ несовершенныхъ, какъ главная причина совершенства, но несовершенно и въ совершенныхъ, какъ возвышенное надъ совершенствомъ и предшествующее совершенству. Есть форма, производящая формы въ безформенныхъ, какъ главная причина формы; но безформенно и въ формахъ, какъ возвышенное надъ формой. Есть субстанція, присутствующая, въ чистомъ видѣ, во всѣхъ субстанціяхъ, и вмѣстѣ выше субстанціи, отрѣшено отъ всякой сущности. Оно опредѣляетъ всѣ начала и порядки, но поставлено выше всякаго начала, всякаго порядка. Есть мѣра сущаго, и вѣкъ, и выше вѣка, и прежде вѣка; полно въ томъ, что имѣетъ недостатокъ; и преисполнено въ томъ, что полно; оно неизреченно и неизъяснимо, выше ума, выше жизни, выше субстанціи, имѣетъ сверхъестественно сверхъестественное, и сверхсубстанціально сверхсубстанціальность. Итакъ, поелику Іисусъ, по любви къ роду человѣческому, низшелъ даже до нашей природы, и по истинѣ принялъ нашу субстанцію, и высочайшій оный Богъ человѣкъ нареченъ бысть; то онъ и въ этомъ также имѣетъ сверхъестественность и сверхсущественность, такъ что не только пріобщился намъ безъ измѣненія или смѣшенія (природъ), ничего не потерявъ въ своей обильной полнотѣ отъ несказаннаго уничиженія, но даже, что самое новое изъ новаго, сверхъестественъ въ нашемъ естествѣ, въ превосходствѣ имѣя все наше, отъ насъ и надъ нами [1]).

[1] Ἡ παντων αἰτία, καὶ ἀποπληρωτικὴ, τοῦ Ἰησοῦ θεότης, ἡ τὰ μέρη τῇ ὁλότητι σύμφωνα διασῳζουσα καὶ οὔτε μέρος οὔτε ὅλον οὖσα, καὶ ὅλον καὶ μέρος, ὡς πᾶν καὶ μέρος καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῇ συνειληφυῖα, καὶ ὑπερέχουσα, καὶ προέχουσα, τελεία μὲν

Такъ какъ нашъ авторъ сказалъ, что онъ въ самыхъ краткихъ выраженіяхъ (ἐν ἐλαχιστοις παρθῶμεθα) передастъ то, что заключается въ Богословскихъ элементахъ о природѣ Іисуса; то мы не могли и ожидать, чтобы въ книгѣ Оригена *О началахъ* приведенныя нами мысли стояли въ такомъ же порядкѣ, въ какомъ они стоятъ въ сочиненіи De div. nominibus. По всему видно, что авторъ старался сдѣлать выборъ мыслей и выраженій Оригена, и именно пользовался двумя главами, изъ которыхъ одна надписывается: De Christo, а другая служитъ сокращеніемъ всей книги *О началахъ*: Anacephaleosis.—Но дѣло въ томъ, что въ дошедшемъ къ намъ сочиненіи Оригена недостаетъ многихъ выраженій, употребляемыхъ нашимъ авторомъ: первыхъ строкъ почти совсѣмъ нѣтъ [1]), а остальныя стро-

ἔστιν ἐν τοῖς ἀτελέσιν, ὡς τελετάρχις, ἀτελὴς δὲ ἐν τοῖς τελείοις, ὡς ὑπερτελὴς καὶ προτέλειος· εἶδος εἰδοποιὸν ἐν τοῖς ανειδέοις, ὡς εἰδεάρχις, ἀνείδεος ἐν τοῖς εἴδεσιν, ὡς ὑπὲρ εἶδος· οὐσία ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα, καὶ ὑπερούσιος, ἀπάσης οὐσίας ἐξηρημένη, τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσα, καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένη. Καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων, καὶ ὑπὲρ αἰῶνα καὶ πρὸ αἰῶνος· πλήρης ἐν τοῖς ἐνδεέσιν· ὑπερπλήρης ἐν τοῖς πλήρεσιν, ἄρ᾽ ῥητος, ἄφθεγκτος ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ ζωὴν, ὑπὲρ οὐσίαν. υπερφυῶς ἔχει τὸ ὑπερφυὲς, ὑπερουσίως τὸ ὑπερούσιον. Ὅθεν ἐπειδὴ καὶ ἕως φύσεως ὑπὸ φιλανθρωπίας ἐλήλυθε, καὶ ἀληθῶς οὐσιώθη, καὶ ἀνὴρ ὁ ὑπέρθεος ἐχρημάτισεν (ἴλεω δὲ εἴη τὰ πρὸς ἡμῶν τὰ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ὑμνούμενα)· κἀν τούτοις ἔχει τὸ ὑπερφυὲς καὶ ὑπερούσιον, οὐ μόνον ᾗ ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινώνηκε, μηδὲν πεπονθὼς εἰς τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ, πρὸς τῆς ἀφθέγκτου κενώσεως· ἀλλ᾽ ὅ τι καὶ τὸ πάντων καινῶν καινότατον, ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυὴς ἦν, ἐν τοῖς κατ᾽ οὐσίαν ὑπερούσιος, πάντα τὰ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπερ ἡμᾶς ὑπερέχον.

[1]) Вмѣсто мыслей, заключающихся въ этихъ строкахъ, можно найти только мысли о томъ, что Богъ не состоитъ изъ частей, что Онъ присущъ всѣмъ и каждому, не объемлется мѣстомъ.

ки стоятъ въ выраженіяхъ наполовину не тѣхъ, какія въ книгѣ De div. nom.,—такъ что если сдѣлать выборъ изъ поименованныхъ главъ сочиненія Оригена, то выйдетъ только перифразъ того, что сказано въ книгѣ De div. nom.,—перифразъ, подобный слѣдующему:

«Единородный Сынъ Божій есть субстанціонально сущій, и въ немъ была полнота божества субстанціонально. Онъ есть начало путей Божіихъ, ибо преобразуетъ и содержитъ начала, формы и виды всего сущаго; но самъ стоитъ превыше всякаго времени, всѣхъ вѣковъ и даже самой вѣчности. Онъ рожденъ внѣ всякаго начала, о которомъ можно что-либо сказать или помыслить; не имѣетъ начала, не только того, которое можетъ быть различено какимъ либо пространствомъ времени, но и того, которое можетъ созерцать чистый умъ въ себѣ самомъ. Сынъ Божій въ существѣ своемъ непостижимъ; ничего нѣтъ въ немъ такого, что можно познать чувственно. Онъ стоитъ внѣ всякой способности разумѣнія, не только временнаго но и вѣчнаго.

Желая для нашего спасенія явить себя человѣкамъ и обрѣстись между человѣками, Онъ принялъ не только тѣло человѣческое, но и душу. Не должно думать о Сынѣ Божіемъ, что все величіе его божества было заключено между стѣнъ кратковременнаго тѣла, или что нѣкая часть божества Сына Божія была во Христѣ, а остальная часть гдѣ либо, или вездѣ. Мы должны исповѣдовать, что Христосъ не имѣлъ недостатка въ божествѣ, и что совершенно не произошло никакого отдѣленія отъ субстанціи Отца; но въ своемъ уничиженіи онъ являетъ намъ полноту божества, будучи во всѣхъ и чрезъ все и надъ всѣмъ» [1]).

[1]) Recte receptum est, unigenitum Filium Dei, sapientiam ejus esse substantialiter subsistentem... Ipsius Verbi Dei in eo substantialis inerat plenitudo... Initium viarum Dei est, species in se et initia et formas totius praeformans et continens creaturae... Supra omne tempus, supra omnia saecula, et supra omnem aeternitatem... Sine ullo initio, nec solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens intueri solet... Extra omne ergo, quod vel dici, vel intelligi potest initium generatam esse, credendum est, sapientiam... incomprehensibilem esse... Nihil in Filio sensibile intelligendum est.. Trinitas est quae omnem sensum intelligentiae non solum temporalis, verum etiam aeternalis excedit.—Volens igitur Filius Dei pro salute nostra generis humani apparere hominibus et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, seb et animam... Non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est,.. vel quod pars aliqua deitatis Filii Dei fuerit in Christo, reliqua vero pars alibi vel ubique.. Nostra debet esse confessio, ut neque aliquid divinitatis in Christo defuille credatur, et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta putetur esse divisio... Filius Dei studet nobis deitatis plenitudem demonstrare... in omnibus, et per omnia, et super omnia est.

Какимъ образомъ произошла такая огромная разница? На томъ основаніи, что нашъ авторъ называетъ сочиненіе своего наставника: Λόγοι (т. е. лекціи), можно было бы подумать, что Оригенъ, выдавая въ свѣтъ свои лекціи, выбросилъ изъ нихъ непонятную для народа философію. Это предположеніе имѣло бы мѣсто и потому, что нѣкоторыя фразы, не встрѣчающіяся въ книгѣ *О началахъ*, находятся въ другихъ сочиненіяхъ Оригена: напр. о томъ, что Богъ не есть ни цѣлое ни часть, что онъ есть субстанція субстанцій, можно найти въ книгахъ противъ языческаго философа Цельса [1]). Но слѣдующія слова нашего автора не даютъ мѣста подобному предположенію: «Да и ты самъ нерѣдко побуждалъ насъ къ тому (т. е. къ разъясненію краткихъ выраженій Іерофея), и переслалъ намъ самую книгу, какъ слишкомъ утонченную.» [2]).

[1]) Contr. Cels. VI, 64.

[2]) Καὶ πολλάκις ἡμᾶς καί ἀυτὸς ἐις τοῦτο προέτρεψας, καί τὴν γε βίβλον ἀυτὴν, ὡς ὑπεραίρουσαν ἀνταπέσταλκας De div. nom, III, 2.)

Изъ этихъ словъ ясно открывается: 1) что хотя нашъ авторъ пишетъ объясненіе на лекціи, но лекціи изданныя въ свѣтъ и сдѣлавшіяся уже извѣстными Тимоѳею, который не былъ ученикомъ Оригена; 2) Тимоѳей посылалъ эту книгу автору разсматриваемыхъ нами твореній какъ новость для себя, но не какъ новость для него, и посылалъ потому, что желалъ имѣть отъ своего наставника объясненіе непонятныхъ мѣстъ, заключающихся въ этой книгѣ; 3) авторъ приступаетъ къ объясненію этой книги, какъ дѣйствительно непонятной и требующей объясненія. Все это показываетъ, что мудреная философія *была* въ книгахъ Оригена *О началахъ*. Но куда она дѣвалась?

На этотъ вопросъ отвѣтитъ намъ исторія дошедшаго къ намъ сочиненія Оригена. Оригинала мы не имѣемъ, а имѣемъ только латинскій переводъ Руфина, который въ прологѣ къ своему переводу говоритъ слѣдующее: [1])

«Книги *О началахъ* суть по истинѣ самыя темныя и трудныя. Въ нихъ Оригенъ разсуждаетъ о такихъ вещахъ, о которыхъ философы, истративъ всю свою жизнь, ничего не могли сказать. Онъ сдѣлалъ то, что ученіе о Богѣ и мірѣ, которое эти философы старались обратить къ нечестію, обратилъ къ благочестію. И потому когда мы находили въ его книгахъ нѣчто противоположное тому, что имъ самимъ въ другихъ мѣстахъ было благочестиво опредѣлено касательно Троицы; то или опускали это, какъ поддѣльное и чуждое, или представляли, соображаясь съ той нормой, которую находили имъ самимъ утвержденною. И такъ какъ Оригенъ иногда выражался кратко и потому темно, то для уясненія темныхъ мѣстъ, мы старались присовокупить къ нимъ выраженія ясныя, находя таковыя

[1]) Patr. Curs. comp. t. XI.

въ другихъ его сочиненіяхъ». А если взять, при этомъ, во вниманіе свидѣтельство Іеронима [1]), то оказывается, что Руфинъ не столько переводилъ, сколько перифразировалъ сочиненіе Оригена, дѣлая, по своему усмотрѣнію, разныя прибавленія и убавленія.

Итакъ, по всей вѣроятности, Руфинъ выбросилъ эту мудреную философію, выбросилъ, конечно, изъ желанія добра Оригену; но на самомъ дѣлѣ сдѣлалъ ему едвали не больше зла, чѣмъ добра. Издавна предлагаемъ былъ вопросъ: какъ думалъ Оригенъ объ отношеніи Сына Божія къ Богу Отцу, и этотъ вопросъ до сихъ поръ остается не рѣшеннымъ вполнѣ. Враги Оригена обыкновенно упрекали его въ томъ, что онъ почиталъ Сына Божія меньшимъ и низшимъ Отца, и приводили въ доказательство книгу *О началахъ*, гдѣ онъ сравниваетъ Сына Божія съ малою статуей, а Бога Отца съ большой. Такое выраженіе дѣйствительно есть въ книгѣ *О началахъ*, и оставлено тамъ безъ объясненія. Но еслибы изъ этой книги не были выброшены слова, которыя говорятъ, что божество Сына есть причина наполняющая все, что оно находится превыше всякаго совершенства, превыше всякой субстанціи; то изъ этихъ словъ необходимо слѣдовало бы, что Оригенъ ставитъ Сына совершенно наравнѣ съ Богомъ Отцемъ, а если называетъ *Сына Божія* малой статуей, то разумѣетъ въ этомъ случаѣ его человѣческую природу. Положимъ, что ясныя выраженія о равенствѣ Сына Божія съ Богомъ Отцомъ можно найти въ другихъ сочиненіяхъ Оригена; но большая разница была бы,

[1]) Addidit (Rufinus), пишетъ Іеронимъ, quae non erant, asserens ab eodem Origene in locis aliis disputata... Quod, nisi ipse loca monstraverit, unde transtulisse se dicit, probare non poterit. (Lib. I. adv. Rufin.)

если бы они стояли здѣсь, возлѣ тѣхъ самыхъ словъ, которыя кажутся соблазнительными.

Въ 4-й главѣ нашъ авторъ, какъ мы уже сказали, приступаетъ къ объясненію именъ, относящихся ко всѣмъ лицамъ св. Троицы, и приступаетъ потому, что въ *Богослов. элементахъ* сказано объ этомъ кратко.

Если мы обратимся къ сочиненію *О началахъ*, то дѣйствительно найдемъ, что Оригенъ не много сказалъ объ именахъ Божіихъ: онъ объяснилъ только, почему Сынъ Божій называется мудростію, свѣтомъ, Словомъ, истиной, путемъ, жизнію, благостію, и заключилъ свое разсужденіе объ этомъ предметѣ слѣд. словами: «много требуется времени и труда для того, чтобы собрать всѣ названія Сына Божія (наприм. какимъ образомъ и на какомъ основаніи онъ называется истиннымъ свѣтомъ, двѣрью, правдой, освященіемъ, искупленіемъ и другими безчисленными именами); но довольствуясь тѣми названіями, о которыхъ мы сказали выше, послѣдовательно изслѣдуемъ прочее» [1]). А если обратить вниманіе на то, что не каждое изъ именъ, перечисленныхъ Оригеномъ, относится ко всѣмъ лицамъ св. Троицы (наприм. искупленіе относится собственно къ Сыну Божію); то оказывается, что Оригенъ очень мало сказалъ вообще объ именахъ Божіихъ. И потому нашему автору открывалось обширное поле для размышленія о подобномъ предметѣ.

Но для того, чтобы остаться вѣрнымъ своему слову— «объяснять книгу наставника такъ, чтобы не пользоваться ею рабски» [2]), авторъ:

[1]) L. 1, c. 2, rar. 13.

[2]) Ἐπί τό συγγράφειν ἑαυτούς καθήκαμεν, καινόν μέν οὐδέν εἰσηγέισθαι τολμῶντες, λεπτοτέραις δέ καί ταις κατά μέρος ἕκαστον, ἐξετάσεσι, τά συνοπτικῶς εἰρημένα τῶν ὄντως Ἱεροθέω διακρίνοντες καί ἐκφαίνοντες. (De div. nom. c III, § 3.)

1) Всѣ имена, относимыя Оригеномъ къ Сыну Божію, относитъ ко всѣмъ лицамъ св. Троицы. Онъ даже доказываетъ, что *искупленіе* можно относить вообще къ Божеству; потому что всѣ три лица св. Троицы заботятся о томъ, чтобы ничто въ мірѣ не уничтожалось, чтобы всѣ существа находили свое счастіе, чтобы никто не былъ лишенъ средствъ къ спасенію и т. д.

2) Въ началѣ своихъ главъ онъ старается поставить прежде всего, если только возможно, то имя Божіе, о которомъ говорилъ Оригенъ; а потомъ уже подбираетъ къ этому имени нѣсколько именъ подобнаго же свойства. Такъ, напр., 4-я глава начинается разсужденіемъ о *благомъ* и *свѣтѣ*, потому что объ этомъ сказано у Оригена; но далѣе слѣдуетъ разсужденіе *о прекрасномъ, о любви, объ экстазѣ, о ревности*.

3) Самое же главное то, что когда приходится нашему автору разсуждать о такомъ имени Божіемъ, о которомъ сказано у Оригена; тогда онъ старается положить въ основаніе мысль своего учителя, но развиваетъ эту мысль по своему, оставляя неприкосновеннымъ все то, что выведено изъ нея самимъ наставникомъ.

Такъ, наприм., авторъ пишетъ: «Благость есть самая сущность божественная, начало божества; и поелику Богъ въ сущности благъ, поелику онъ есть субстанціальное благо; то благость свою на все распространяетъ. И какъ наше солнце именно потому, что оно солнце, освѣщаетъ все, способное принять его свѣтъ: такъ и высочайшее Благо, по самой сущности своей, изливаетъ лучи благости

на всѣ предметы, смотря по степени воспріимчивости каждаго» [1]).

Это есть не иное что, какъ распространеніе слѣд. словъ Оригена: «Въ сей единой Троицѣ, которая есть вина всяческихъ, благость обитаетъ субстанціально; а прочія существа имѣютъ ее какъ нѣчто случайное, какъ подобіе. Прочія существа только тогда блаженствуютъ, когда имѣютъ участіе въ святости, мудрости и самомъ божествѣ» [2]).

Оригенъ, послѣ этихъ словъ, говоритъ объ уклоненіи многихъ существъ отъ источника благъ, о томъ, что есть существа, которыя, имѣя свободную волю, установили для себя свои цѣли, и такимъ образомъ сами служатъ причиною своего паденія. Одни изъ нихъ пали сильнѣе, другія слабѣе; но и между тѣми существами, которыя устояли въ добрѣ, также есть разныя степени: одни называются силами, другія властями. третьи престолами и проч. Тѣ существа, которыя не устояли въ первобытномъ блаженствѣ, не лишены способности исправленія, и, при помощи высшихъ существъ, могутъ достигнуть прежняго совершенства.

Нашъ авторъ говоритъ вообще о дѣйствіи благости, о проявленіи ея во всѣхъ существахъ. Благость создала существа духовныя, которыя ближе всего стоятъ къ источнику благости, и черпая изъ него блага для себя, передаютъ ихъ другимъ. Есть чины ангельскіе, эти какъ бы истолкователи божественнаго молчанія, яснѣе свѣтилъ

[1]) IV, I.

[2]) Jn hac sola Trinitate, quae est autor omnium, bonitas substantialiter inest; caeteri vero accidentem eam ac decidentem habent, et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate ac sapientia et de ipsa divinitate participant. (de princ. 1, 6, 2.)

указывающіе намъ путь. Благость создала наши души, одаренныя разумомъ, изъятыя отъ тлѣнія, и, при содѣйствіи ангеловъ, способныя восходить выше и выше. Благость создала существа неразумныя... создала солнце, луну. звѣзды и проч.

У Оригена есть длинное разсужденіе о томъ, что съ идеей о благости тѣсно соединена идея о справедливости, что нѣтъ различія между Богомъ ветхозавѣтнымъ, котораго гностики называютъ только справедливымъ, и Богомъ новозавѣтнымъ, по ихъ мнѣнію, только благимъ [1]).—Въ 4-й главѣ De div. nom. не встрѣчаемъ разсужденія объ этомъ предметѣ, а на мѣсто его поставлено разсужденіе о томъ, что нѣтъ въ природѣ зла *какъ зла* [2]).

Послѣ разсужденія о благости слѣдуетъ разсужденіе *о свѣтѣ*. Сравнивая книгу De div. nom. съ книгою De princ., находимъ, что у Оригена сказано очень мало о свѣтѣ. Онъ высказалъ только ту мысль, что какъ солнечный свѣтъ чувствуется посредствомъ сіянія, которое для слабыхъ очей смертныхъ пріятнѣе и легче; такъ и вѣчный свѣтъ не иначе можетъ быть познаваемъ, какъ только въ его отраженіи [3]).

Нашъ авторъ, повторивъ эту мысль своего наставника, старается дать яснѣйшее понятіе о невещественномъ свѣтѣ, и подробно говоритъ о томъ, какъ этотъ свѣтъ просвѣщаетъ мысленныя очи ума и сердца [4]).

Такой же планъ можно замѣтить и вообще въ разсужденіяхъ автора о тѣхъ именахъ Божіихъ, о которыхъ

[1]) 11, 5.

[2]) IV, 19—35.

[3]) 1, 2, 7.

[4]) IV, 5. 6.

что-либо сказано у Оригена. Но такъ какъ цѣль сравненія книги De div. nom. съ книгой Оригена De princ., какъ намъ кажется, уже достигнута; то мы почитаемъ себя въ правѣ уклониться отъ дальнѣйшаго разсужденія объ этомъ предметѣ. Мы почитаемъ нужнымъ только замѣтить, что въ статьѣ нашего автора о *любви* Божіей заключается драгоцѣнный литературный памятникъ: именно тамъ есть три отрывка изъ сочиненія совершенно потеряннаго для литературы, изъ *Гимновъ* Оригена *о любви* (ἐκ τῶν ἐρωτικῶν ὕμνων). Эти отрывки стоятъ съ именемъ Іероѳея [1]).

Въ разсматриваемомъ нами сочиненіи De div. nom. есть еще сторона *историческая*, которая не только подтвердитъ сказанное нами объ отношеніи автора къ Оригену, но и яснѣе обозначитъ личность автора, и даже дастъ намъ возможность опредѣлить время написанія трактатовъ, извѣстныхъ съ именемъ Ареопагита. Эта историческая сторона заключается въ 3-й главѣ.

«Можетъ быть», пишетъ авторъ, «отъ насъ потребуютъ объясненія, почему, когда нашъ превосходный наставникъ аккуратно собралъ Богословскіе элементы, мы, какъ бы неудовлетворяемые оными, написали какъ другія сочиненія, такъ и настоящій богословскій трактатъ. Если онъ рѣшился взять на себя трудъ послѣдовательно и въ извѣстномъ порядкѣ издать всѣ богословскіе трактаты, и если онъ въ краткихъ изложеніяхъ представилъ намъ сумму всей теологіи, имѣя въ виду то, чтобы никогда не овладѣвали нами невѣдѣніе и глупость, а чтобы—напротивъ—мы почитали удобнымъ познавать богословскіе предметы...; то не поступимъ ли мы несправедливо и обидно для нашего наставника и друга, когда изъ его лекцій (λόγων, λογίων), которыми онъ питалъ насъ, будемъ воровски похищать превосходнѣйш. науку и изложеніе? Но поелику онъ, изъясняя божественные предметы по истинѣ важно, передалъ намъ нѣкоторыя утонченныя опредѣленія сокращенно, которыя въ одномъ заключали многое; то какъ собственно насъ (лично), такъ и бывшихъ послѣ насъ учителями неопытныхъ душъ, онъ побуждалъ разъяснять и обсуждать подобныя опредѣленія, переданныя намъ словами разумнѣйшаго мужа, принаровленными къ нашему пониманію... Притомъ же мы очень прилежно наблюдали, чтобы никакимъ образомъ не касаться чего либо такого, что оный божественный наставникъ ясно и точно выразилъ, чтобы не повторять въ другой разъ того, что онъ самъ передалъ для изъясненія писаній; потому что даже предъ лицомъ самыхъ полныхъ божественнаго Духа предстоятелей нашихъ (ибо и мы, какъ ты знаешь, и онъ самъ, и многіе изъ святыхъ братій нашихъ собирались для созерцанія живоначальнаго и богопріявшаго тѣла; присутствовали и братъ Божій Іаковъ и Петръ, главнѣйшая и старѣйшая вершина богослововъ, и угодно было всѣмъ предстоятелямъ, каждому по своей силѣ, восхвалить неизреченную благость богоначальной немощи) онъ, послѣ богослововъ, какъ ты знаешь, превзошелъ всѣхъ прочихъ священныхъ панегеристовъ, весь выходя

[1]) Первый отрывокъ читается такъ:» Мы сказали, что подъ именемъ любви, будетъ ли она божественная. или ангельская, или духовная, или душевная, или естественная, мы разумѣемъ нѣкую связующую силу, которая побуждаетъ высшихъ къ промышленію о низшихъ, стоящихъ на одинаковой степени—къ взаимному общенію, а остающихся на послѣдней степени заставляетъ обращаться къ могущественнѣйшимъ и предпоставленнымъ.» (см. De div. nom. IV, 15, 16. 17.)

изъ себя, весь измѣнившись, и допуская сближенія предметовъ, которые прославлялъ; наконецъ отъ всѣхъ, кои слышали и видѣли его, какъ отъ знаемыхъ, такъ и незнаемыхъ, былъ почтенъ именемъ богодухновеннаго, божественнаго гимнолога. Но что я говорю тебѣ о томъ, что тамъ сказано божественнаго? Я помню, что и отъ тебя частію слыхалъ объ оныхъ вдохновеніяхъ. Это показываетъ, что и ты заботишься о томъ, чтобы, не измѣнять божественнаго нерадѣніемъ» [1]),

Здѣсь говорится о собраніи богослововъ *для созерцанія живоначальнаго и богопріявшаго тѣла*. Если мы обратимся за разъясненіемъ этого мѣста къ толкователямъ сочиненій Діонисія, то найдемъ, что толкователи между собою не согласны.

Большая часть писателей подъ именемъ *тѣла* разумѣетъ Богоматерь, при успеніи которой присутствовали

[1]) Καίτοι και τοῦτο ἡμῖν ἐπιτετήρηται λίαν ἐμμελῶς· ὥστε τοῖς αὐτω καθηγεμόνι κατὰ ἐκφανσιν σαφῆ διηυκρινημένοις, μηδ' ὅλως ἐγκεχειρηκέναι ποτὲ προς ταὐτολογίαν, εἰς τὴν αὐτὴν τοῦ προτεθέντος αὐτῶ λογίου δίασαφησιν. ἐπεὶ καὶ παρ' ἀυτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις, (ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς, καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν, ἐπὶ τήν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν, παρην δὲ καὶ ὁ αδελφόθεος Ιάκωβος, καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολογων ἀκρότης, εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θέαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανὸς τὴν απειροδυναμον αγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας·) πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν, ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἑξιστάμενος. καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνιαν, καὶ πρὸς πάντων ὧν ἠκουετο καὶ ἑωρᾶτο, καὶ ἐγιγνωσκετο, καὶ οὐκ ἐγιγνώσκετο, θεόληπτος εἶναι, θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος.

апостолы вмѣстѣ съ нѣкоторыми вѣрующими. Въ первый разъ эта мысль была высказана Максимомъ Исповѣдникомъ, но не рѣшительно: «можетъ быть». сказалъ онъ, «разумѣется здѣсь тѣло Богоматери» [1]),

Скотт-Эригена думалъ, что здѣсь разумѣется тѣло Іисуса Христа, которое Діонисій видѣлъ, когда Христосъ являлся своимъ ученикамъ по воскресеніи [2]).

Ѳома Аквинатъ почитаетъ мнѣніе Эригены выроятнымъ, предоставляя впрочемъ самому читателю рѣшить, кто разумѣется здѣсь, Марія, или Христосъ [3]).

Галенусъ, издатель Гильдуиновыхъ ареопагитиковъ, высказалъ мнѣніе, что аббатъ монастыря св. Діонисія или подъ словами ἡ θεια τοῦ Ξωαρχικοῦ σώματος разумѣлъ Іерусалимъ, а при мысли объ Іерусалимѣ вспомнилъ и о гробѣ Господнемъ, или же вмѣсто θεια читалъ θήκη, что значитъ гробъ [4]).

Было, наконецъ, мнѣніе, что подъ именемъ тѣла надобно разумѣть таинство евхаристіи [5]).

Для того, чтобы это мѣсто было совершенно понятно, обратимъ вниманіе: 1, на то, какъ употреблялось слово σάρξ, особенно въ то время, къ которому относимъ нашего автора.

Мы уже замѣтили выше, что если предъ словомъ σάρξ стоитъ θεοδόχος, то оно означаетъ *тѣло Христово*, и ссылались, въ этомъ случаѣ, на св. Григорія Богослова, который именно такое значеніе даетъ этой фразѣ. Если

[1]) Τάχα τὸ τῆς ἁγίας θεοτόκου λέγει τότε κοιμηθεισης.
[2]) Scot. Erig, opp. Paris 1853. col, 1127.
[3]) III, 2.
[4]) Praef. ad. Areopag.
[5]) Batrad. Olyssip. Comment. in concord. evang. 1, 330.

обратимся къ тому времени, въ которомъ жилъ нашъ авторъ, то увидимъ, что слово *тѣло* или *плоть* было характеристическимъ выраженіемъ для указанія на таинство *воплощенія* Сына Божія, на *человѣческую природу* Іисуса Христа. Доказательствомъ можетъ служить посланіе папы *Евтихіана*, писанное въ 275 году, по случаю ереси Павла Самосатскаго. Поелику Павелъ Самосатскій училъ, что Іисусъ Христосъ не былъ Богъ, а былъ обыкновенный человѣкъ, отличавшійся отъ другихъ людей только тѣмъ, что Богъ избралъ его исполнителемъ своихъ предвѣчныхъ намѣреній; то Евтихіанъ въ своемъ посланіи развиваетъ мысль, что Іисусъ Христосъ есть истинный и вѣчный Сынъ Божій, воплотившійся по дѣйствію Духа Святаго въ утробѣ Дѣвы Маріи, что Онъ принялъ истинную плоть человѣческую, не измѣнивъ чрезъ то своей божественной природы. Но такъ какъ Евтихіану приходилось очень часто повторять эти, довольно длинныя выраженія, то онъ иногда старался замѣнять ихъ болѣе краткими. Такъ, наприм., вмѣсто того, чтобы сказать: *рожденіе отъ Дѣвы Маріи* и *пріятіе естества человѣческаго*, онъ говоритъ просто: partus et corpus. Наконецъ и все содержаніе посланія представилъ въ слѣд. немногихъ словахъ: Haec itaque humanae beatitudinis fides vera est, Deum et hominem praedicare, verbum et carnem confiteri; neque Deum nescire, quod homo sit, neque carnem ignorare, quod verbum sit. [1])

2) Надобно взять во вниманіе то, о чемъ говорено было нашимъ авторомъ въ предшедствующихъ параграфахъ. Въ § 9-мъ 2-й главы онъ сказалъ, что не намѣренъ писать о божественномъ образованіи Христа изъ нашей природы (т. е. о воплощеніи), потому что ученіе объ этомъ предметѣ очень хорошо изложено Іероѳеемъ въ Богословскихъ элементахъ: (имѣется въ виду, конечно, глава De incarnatione Christi). Въ § 10-мъ онъ высказалъ ту мысль, что нѣтъ нужды писать и о божественной природѣ Іисуса Христа, потому-что объ этомъ написалъ его наставникъ хотя кратко, но достаточно,-(и даже привелъ самое ученіе наставника). Въ § 11-мъ высказалъ намѣреніе писать вообще объ именахъ Божіихъ, или о тѣхъ названіяхъ, кои могутъ быть приложимы ко всѣмъ лицамъ св. Троицы; а въ началѣ 3-й главы указалъ самое лучшее средство для преуспѣянія въ этомъ дѣлѣ—молитву.

Но сму представляется вопросъ: не могутъ ли подумать, что нѣтъ нужды писать и вообще объ именахъ Божіихъ, потому что и объ этомъ предметѣ можно находить ученіе въ Богословскихъ элементахъ? [2]) А если есть тамъ подобное ученіе, то не будетъ ли даже обидно для нашего наставника, когда мы станемъ выбирать изъ его книгъ мысли, и воспользуемся его изложеніемъ этихъ мыслей? Нѣтъ, отвѣчаетъ онъ, писать объ именахъ Божіихъ—не лишнее; потому-что въ Богословскихъ элементахъ сказано объ этомъ предметѣ кратко. Но если нашъ наставникъ выражался кратко, то это дѣлалъ всегда для того, чтобы дать случай намъ самимъ поразмыслить, и даже самъ часто побуждалъ насъ объяснять краткія выраженія, пополнять и развивать. Его заповѣдь мы и исполнимъ теперь: мы не будемъ писать о томъ, о чемъ онъ сказалъ ясно и подробно. Не будемъ, наприм., писать о *человѣческой природѣ* Іисуса Христа; потому-что

[1]) Bibl veter. Patr. t. 1 p. 201.

[2]) Указывается, конечно, на главу De Deo.

подробное ученіе объ этомъ предметѣ ты (какъ уже сказано въ § 9-мъ) можешь найти въ Богословскихъ элементахъ. Притомъ же намъ наставникъ объяснялъ предъ нами этотъ предметъ и послѣ, и притомъ найподробнѣйшимъ образомъ. Ты, конечно, помнишь его объясненіе; потому-что всѣ мы, и ты и братъ Іаковъ и Петръ, были свидѣтелями того, какъ нашъ наставникъ превзошелъ всѣхъ богослововъ изложеніемъ ученія о Христѣ, (такъ что отъ всѣхъ былъ почтенъ названіемъ богодухновеннаго).—Вотъ настоящій ходъ мыслей! Никакого нѣтъ здѣсь указанія ни на Богоматерь, ни на гробъ Господень, ни на таинство евхаристіи. Авторъ просто-на просто хочетъ сказать, что они собирались *для разсужденія о человѣческой природѣ Іисуса Христа, о воплощеніи Его*; и, безъ всякаго сомнѣнія, указываетъ на соборъ *Бострскій*, на которомъ Оригенъ изложеніемъ своего ученія о Христѣ не только изобличилъ Берилла, но и вразумилъ его, и обратилъ къ правой вѣрѣ. И еслибы существовали акты этого собора, то мы, по всей вѣроятности, нашли бы тамъ и ученіе Оригена, и имена Іакова и Петра; но историкъ Евсевій не почелъ эти акты заслуживающими особеннаго вниманія, и они безслѣдно погибли для нашего времени [1]).

[1]) «Бериллъ,» пишетъ Евсевій, «дерзнулъ утверждать, что Спаситель и Господь нашъ, до появленія своего между человѣками, не имѣлъ личнаго бытія и особой божественности, что въ немъ обитало только божество Отчее. По этому случаю, весьма многіе епископы вступали съ нимъ въ состязаніе; между прочими приглашенъ былъ и Оригенъ. Начавъ бесѣдовать съ Берилломъ, Оригенъ прежде всего старался вывѣдать, какъ онъ мыслитъ; узнавъ же это, обличилъ его въ неправославіи, убѣдилъ своими основаніями, преклонилъ доказательствами, наставилъ на путь истины и возвратилъ къ прежнему здравому образу мыслей. Письменныя разсужденія Берилла и бывшаго по этому поводу собора, также предложенные Оригеномъ вопросы Бериллу и происходившія въ его церкви состязанія,—вообще памятники всего, что тогда было сдѣлано, сохраняются и донынѣ.» (Hist. eccl VI, 33,)

Въ послѣднемъ параграфѣ 3-й главы мы увидимъ, что авторъ не только указываетъ на своего наставника—Оригена, но и обозначаетъ мѣсто своего жительства.

«Когда настало время,» пишетъ онъ, «возвѣстить нашу вѣру многимъ людямъ, и, насколько это возможно, привлечь ихъ къ познанію нашихъ священныхъ обрядовъ, не много осталось святыхъ учителей, съ опытомъ времени, чистотою ума, остротою доказательствъ и прочими условіями священнаго проповѣданія (ἱερολογίαις),—такъ что мы принуждены никогда не видѣть столь великаго свѣтила.» [1]) Эта жалоба весьма живо напоминаетъ то время въ жизни Оригена, когда онъ, будучи вызванъ епископомъ Иракломъ для проповѣди въ Александрію, очень скоро подвергся нерасположенности этого епископа, и былъ изгнанъ имъ изъ Александріи навсегда. Если же такъ, то пишетъ вышеприведенныя слова пресвитеръ подвѣдомственный Ираклу, пишетъ житель Александріи.

Обратимъ, наконецъ, вниманіе на *надпись* сочиненій (трактатовъ). Эти сочиненія авторъ посвящаетъ *Сопресвитеру Тимоѳею:* Τῷ συμπρεσβύτερῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος πρεσβύτερος, но въ самыхъ сочиненіяхъ называетъ его παῖς. [2]) Итакъ авторомъ разсматриваемыхъ нами книгъ должно быть то самое лицо, которому принадлежатъ книги *О природѣ*, посвященныя Τιμοθέῳ τῷ παιδί; [3]) яснѣе: *Св. Діонисій, бывшій пресвитеромъ, а потомъ и епископомъ Александріи, и извѣстный въ исторіи подъ именемъ Великаго.*

[1]) Ὥστε οὐκ ἂν ποτε προς οὑτω μέγαν ἡλιον ἀντωπεῖν ἐνεχειρήσαμεν.

[2]) Σύ δέ, ὦ παῖ (De Coel. hier. II. 5).

[3]) Οἱ περὶ φύσεως (λόγοι) Τιμοθέῳ τῷ παιδὶ προσπεφωνημένοι. (Eusev. Hist. VII, 26).

Раскроемъ теперь исторію жизни и сочиненій св. Діонисія Александр., и мы увидимъ подтвержденіе и объясненіе всего того, къ чему мы пришли путемъ столь длиннымъ.

Св. Діонисій Александрійскій, котораго историкъ Евсевій называетъ *Философомъ,* [1]) а восточная хроника—*мудрѣйшимъ,* [2]) былъ, по происхожденію, язычникъ; но обратился къ христіанской вѣрѣ, узнавъ ея превосходство изъ посланій Павловыхъ: causa ejus ad fidem conversionis, сказано въ восточной хроникѣ, fuit lectio epistolarum Pauli. Извѣстно также, что когда требовали отъ него отчета въ какомъ-либо мнѣніи, то онъ всегда ссылался на посланія ап. Павла, доказывая, что *держится Павлова образа мыслей.* [3])—Итакъ вотъ объясненіе того, почему онъ въ разсматриваемыхъ нами книгахъ съ такимъ восторгомъ говоритъ объ ап. Павлѣ!

Воспитывался въ алек. училищѣ, въ то время, когда управлялъ этимъ училищемъ знаменитый Оригенъ, и принадлежалъ къ числу тѣхъ учениковъ его, которые, какъ выражается самъ Оригенъ, отъ ранняго утра до поздняго вечера осаждали школу, такъ что наконецъ наставникъ вынужденъ былъ пригласить себѣ въ помощники Иракла. Принадлежа къ числу отличнѣйшихъ и любимѣйшихъ учениковъ Оригена, [4]) Діонисій, и по окончаніи школьнаго образованія, не переставалъ обращаться къ своему наставнику за совѣтами, и до конца жизни питалъ къ нему глубочайшее уваженіе. [5])

[1]) Praep. evang. VII, 18.

[2]) Sapientissimus. (Chronicon. Paris. 1631).

[3]) См. у св. Аѳанасія *Обличеніе и оправданіе.*

[4]) Hieron. De script. eccl. 69.

[5]) Доказательствомъ такого уваженія служатъ, между прочимъ, письмо Діонисія къ Оригену о мученичествѣ, и письмо къ епископу Теотекну: Et Dionysium ad hunc scribit et post mortem illius, scribens ad Theotecnum, laudat Origenem. (Photius. cod. 332 p. 903).

Во время своего пресвитерства, Діонисій былъ свидѣтелемъ несчастной участи Оригена, и глубоко скорбѣлъ объ немъ. Исторія говоритъ намъ, что Оригенъ, кромѣ гоненій отъ еп. Димитрія, воздвигнутыхъ противъ него, между прочимъ, за сочиненіе *О началахъ,*—испыталъ гоненіе отъ Алек. епископа Иракла, своего прежняго помощника по училищу. Послѣдній, въ первое время своего епископства, высказывалъ необыкновенную расположенность къ Оригену, и даже далъ ему позволеніе говорить въ церквахъ Александріи проповѣди по средамъ и пятницамъ; но потомъ заподозрилъ его въ неправославіи, лишилъ общенія съ церковію, и изгналъ изъ Александріи навсегда.—Какъ пресвитеръ, подвѣдомственный Ираклу, Діонисій не могъ возвысить своего голоса въ защиту гонимаго наставника; но сдѣлавшись, по смерти Иракла, правящимъ епископомъ Александріи, онъ неоднократно просилъ Оригена прибыть въ этотъ городъ для проповѣди, и наконецъ прислалъ къ нему депутацію. Этимъ почетнымъ приглашеніемъ Оригенъ однакожъ не могъ воспользоваться, потому что оно застало его уже въ темницѣ, гдѣ онъ могъ думать только о грозившей ему мученической смерти [1]).

Понятна, послѣ этого, заповѣдь автора, которую онъ неоднократно повторяетъ въ разсматриваемыхъ нами сочиненіяхъ: «скрывай эти святыя истины, и тщательно храни ихъ отъ людей непосвященныхъ въ тайны вѣры; потому что не должно бросать предъ всякимъ чистаго, свѣтлаго и драгоцѣннаго украшенія умныхъ маргаритовъ» [2]).

[1]) Vita Orig. Curs. comp Patr.—Döllinger. Hippolit. und Kallist. s. 465.

[2]) De Coel Hier. II, S. De div. nom. I, 8.

Св. Діонисій Александрійскій боится, чтобы его сочиненія также не были перетолкованы въ дурную сторону, какъ сочиненіе обожаемаго имъ наставника *О началахъ*; боится враговъ Оригена, на котораго многіе смотрѣли какъ на учителя неправославнаго.

Въ 231 г. Діонисій занялъ мѣсто наставника и начальника алекс. училища, послѣ Иракла, который въ этомъ году сдѣлался епископомъ. Въ 248 г. былъ избранъ въ епископа Александріи; но думаютъ, что и во время епископства не переставалъ управлять алекс. училищемъ. Если же онъ такъ долго былъ наставникомъ алекс. училища, которое называлось *священнымъ училищемъ священныхъ наукъ*; [1]) то можно ли сомнѣваться, что онъ написалъ по богословію очень много, не смотря на то, что исторія сохранила очень мало памятниковъ его письменности? Могъ ли онъ быть недѣятельнымъ въ продолженіи, по крайней мѣрѣ, 16 лѣтняго служенія училищу, въ которомъ предшественниками его были знаменитѣйшіе учители церкви, подобные Пантену, Клименту, Оригену? Могъ ли и не продолжить осуществленія ихъ завѣтной мысли о примиреніи философіи съ христіанскимъ ученіемъ, о развитіи истиннаго гносиса?

Евсевій кессарійскій говоритъ, что Діонисій большую часть жизни провелъ въ борьбѣ съ еретиками, и въ этой борьбѣ явилъ себя достойнымъ ученикомъ Оригена, въ школѣ котораго пріобрѣлъ смѣлость и проницательность взгляда, и ту умѣренность, которая такъ отличала его въ борьбѣ съ еретиками. Будучи увлеченъ въ догматическіе споры, онъ всегда показывалъ благородный и примиряющій духъ, который заставлялъ его избирать для защиты средства достойныя. Онъ не бранилъ Маркіона, не отказывался называть Новата своимъ братомъ; а Непоту, этому проповѣднику хиліазма, показывалъ не только уваженіе, но и любовь [1]). Эти свойства, какъ нельзя болѣе, видны въ разсматриваемыхъ нами сочиненіяхъ. Его система, основанная, какъ мы видѣли, *и на гностическихъ началахъ*, служитъ самымъ лучшимъ доказательствомъ, что онъ найвысшей цѣлію поставлялъ вразумленіе враговъ, и этого вразумленія хотѣлъ достигнуть путемъ мира, а не брани.

[1]) Τὸ ἱερὸν διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν μαθημάτων. Sozom. Hist. III, 15.

Извѣстно также, что когда робкіе и ограниченные люди совѣтовали ему бросить чтеніе еретическихъ писаній, такъ какъ эти писанія, по ихъ мнѣнію, могутъ запятнать душу; то Діонисій не подчинялся подобнымъ предразсудкамъ, вѣря въ счасливый исходъ свободныхъ изслѣдованій: «я слыхалъ,» говорилъ онъ, голосъ, который повелѣвалъ мнѣ испытывать все, что ни попадется въ руки—[2]). Письмо объ Аполлофанѣ, который порицалъ его за то, что онъ для опроверженія греческой религіи пользуется греческой мудростію, говоритъ тоже самое. [3])

Есть ли подтвержденіе нашей мысли объ авторѣ въ сочиненіяхъ, издавна извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Александрійскаго?

На этотъ вопросъ мы должны прежде всего сказать, что къ намъ дошло очень мало сочиненій этого отца церк-

[1]) Eus. Hist. eccl. VI, 45.

[2]) Ibid.

[3]) Если же Діонисій съ 248 года былъ уже епископомъ, а въ разсматриваемыхъ нами сочиненіяхъ упоминаетъ о соборѣ Бострскомъ, который былъ между 240 и 243 годами; то можно съ достовѣрностію сказать, что эти сочиненія писаны въ послѣднее пятилѣтіе его пресвитерства.

ви. Мы имѣемъ нѣсколько писемъ, или—лучше сказать—имѣемъ только свѣдѣнія о нѣкоторыхъ письмахъ; (потому-что почти всѣ письма, извѣстныя съ именемъ Діонисія, существуютъ въ отрывкахъ).—Въ этихъ письмахъ св. отецъ говоритъ о дѣлахъ церковныхъ, о судьбѣ христіанъ во время гоненій, о мирѣ и спокойствіи, о крещеніи еретиковъ и т. п.,—вообще о такихъ предметахъ, которыхъ онъ могъ не касаться въ своемъ богословіи.

Впрочемъ отрывки изъ его посланія къ Герману, приводимые Евсевіемъ, [1]) могутъ быть полезны для объясненія нѣкоторыхъ личностей, о которыхъ говорится въ разсматриваемхъ нами сочиненіяхъ. Именно въ этихъ отрывкахъ Діонисій упоминаетъ о Тимоѳеѣ, Каѣ и Петрѣ, и даетъ имъ названіе παῖδες, не смотря на то, что они, въ это время, были пресвитерами. Это показываетъ, что упоминаемыя лица воспитывались въ александр. училищѣ, и учились главнымъ образомъ у Діонисія. Тимоѳей (въ посланіи къ Герману) выставляется лицемъ самымъ приближеннымъ къ Діонисію, выставляется пресвитеромъ, который постоянно находится при своемъ епископѣ, раздѣляетъ съ нимъ радости и скорби, и оказываетъ ему величайшую услугу во время гоненія Декія.—По всей вѣроятности, это тотъ самый пресвитеръ Тимоѳей, которому Діонисій посвятилъ всѣ свои трактаты.

О Каѣ и Петрѣ сказано только, что они оказали помощь Діонисію по освобожденіи его изъ плѣна. Но для насъ важно то, что они названы *учениками*. Если это тотъ самый Кай, который былъ впослѣдствіи римскимъ папой, то весьма понятно особенное сходство его взгля-

[1]) Hist. eccl. VI, 40.

довъ на таинство воплощенія Іисуса Христа съ взглядами Діонисія: это значитъ, что Кай усвоилъ себѣ выраженія Діонисія еще въ молодости, въ училищѣ. Если въ посланіи говорится о томъ самомъ Петрѣ, который сопутствовалъ нашему автору на соборъ Бострскій; то часть похвальныхъ словъ Петру могла стоять и въ оригиналѣ: Діонисій очень могъ назвать пресвитера Петра первымъ или наилучшимъ изъ своихъ учениковъ по богословію; а кто то сдѣлалъ изъ этихъ выраженій указаніе на главенство въ церковномъ отношеніи.

Величайшую важность для насъ имѣли бы сочиненія, писанныя Діонисіемъ алек. противъ еретиковъ, потому-что въ борьбѣ съ ними онъ провелъ лучшую часть своей жизни; но изъ этихъ сочиненій мы имѣемъ только нѣсколько мыслей, сохраненныхъ св. Аѳанасіемъ, и притомъ такихъ мыслей, на которыя нападали враги его. Присмотримся и къ этимъ немногимъ мыслямъ.

Когда враги Діонисія алекс. обвиняли его въ томъ, что онъ ставитъ Сына Божія въ ряду тварей, не почитая Сына существенно принадлежащимъ Отцу; то Діонисій отвѣчалъ: «Называемыя мною имена: *Отецъ и Сынъ*, между собою нераздѣлимы. Если я называлъ Отца безъ прибавленія Сына; то обозначилъ однакожъ Сына существующимъ съ Отцомъ. Если я привелъ Сына, не упомянувъ прежде объ Отцѣ; то безъ сомнѣнія подразумѣвалъ Отца. Я привелъ Духа Святаго, но однакожъ прибавилъ, отъ кого и чрезъ кого онъ происходитъ... Мы распространяемъ единство (монаду) въ Троицѣ, не раздѣляя; Троицу почитаемъ въ единствѣ, не уменьшая.» [1])

[1]) Οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τήν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον.

Послѣднія слова представляютъ повтореніе того, что говорится въ книгѣ De div nom. «Божество совокупно различается и распространяется въ единствѣ, умножаясь изъ единаго и не уклоняясь отъ единаго» [1]). «Для того, чтобы и заключаемое въ единствѣ и распространяемое божество по истинѣ восхвалить, мы троичнымъ и единымъ называемъ Бога.» [2])

Когда св. Діонисію поставляли на видъ, что онъ почитаетъ Сына имѣющимъ *позднѣйшее* существованіе, то Діонисій отвѣчалъ: «я назвалъ Бога источникомъ и свѣтомъ, а Сына потокомъ и сіяніемъ. Жизнь рождена отъ жизни, какъ рѣка истекла изъ источника, и отъ неугасимаго свѣта вожженъ блистающій свѣтъ... Какъ отблескъ вѣчнаго свѣта, и Сынъ вѣченъ; ибо если вѣченъ свѣтъ, то вѣчно и сіяніе. Бытіе свѣта познается чрезъ сіяніе; въ природѣ свѣта свѣтить (οὐ δύναται μὴ φωτίζον ἔιναι); поелику Отецъ вѣченъ, то вѣченъ и сынъ: Свѣтъ отъ свѣта; если есть родившій, то есть и рожденное.» [3])

Въ этихъ словахъ заключается любимая мысль нашего автора, которую онъ нѣсколько разъ повторяетъ въ своихъ сочиненіяхъ, и которую особенно ясно выразилъ въ книгѣ De div. nominibus: «Единый источникъ сверхсущаго божества—Отецъ [1]). Отецъ есть начало въ божественномъ, а Іисусъ и Духъ Святый какъ бы поколѣнія Божіи, какъ бы отрасли или цвѣты и свѣты сверхсущественные [2]). Іисусъ Христосъ есть вѣчный свѣтъ, есть субстанція солнца [3]); потому что въ природѣ солнца свѣтить, потому-что солнце не существуетъ безъ свѣта. [4])

Сочиненіе Діонисія Алек. *О природѣ* нельзя брать, въ настоящемъ случаѣ, для сравненія,—потому что: 1) оно было писано для юноши, для человѣка, который, можетъ быть, еще и не принадлежалъ тогда къ числу христіанъ, и который имѣлъ нужду въ наставленіяхъ не отвлеченныхъ, а простыхъ и понятныхъ; 2) мы имѣемъ изъ этаго сочиненія только 5 отрывковъ, въ которыхъ Діонисій разсуждаетъ о системѣ Эпикуровой. Но такъ какъ онъ почиталъ эту систему и неоригинальною и неученою, то и старался противопоставить ей не ученыя теоріи, а простой опытъ, простой взглядъ на устройство міра, гармоническое, прекрасное. А потому неудивительно, что слогъ этого сочиненія не показался похожимъ на слогъ ученаго трактата *Объ именахъ Божіихъ*.

Но что Діонисій, когда дѣло касалось богословія, не имѣлъ обычая писать просто,—доказательствомъ могутъ служить отрывки изъ толкованій его на св. писаніе. Хотя

καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. (Athan. De sent Dion. 1, c. 17.)

[1]) Ἡνωμένος μὲν διακρίνεται, πληθύεται, δὲ ἑνικῶς, καὶ πολλαπλασιάζεσθαι ἐκ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως, (11, 11.)

[2]) Ἵνα καὶ τὸ ὑπερηνωμενον αυτῆς καὶ τὸ θεογόνον ἀληθῶς ὑμνήσωμεν, τῇ τριαδικῇ καὶ ἐνιαία θεωνυμια, τὴν ὑπερώυμον ὀνομάζομεν. (XII, 3.)

[3]) Athan de sent Dion. c. 15, 23.

[1]) Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ο Πατὴρ. De div. nom. (II, 5).

[2]) Οτι μὲν ἔστι πηγαία θεοτης ο Πατὴρ, ο δὲ Ἰηροῦς καὶ τὸ Πνεῦμα, τῆς θεογονου θεότητος, ἐι οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεοφυτοὶ, ταὶ ὅιον ἄνθη καὶ ὑπερουσιά φῶτα, πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρελήφαμεν. (IV, 1.)

[3]) Не сказалъ, какъ замѣчаетъ Кардерій, субстанціальная форма солнца, но сказалъ *субстанція солнца* (Curs. Comp. Patr. Adnotat De div nom.)

[4]) Αὐτῶ τῶ ἐίναι φωτίζει (IV. 1.)

эти отрывки незначительны, занимаютъ лишь нѣсколько страницъ; но довольно ясно говорятъ о любви автора къ символизму, напримѣръ:

Да мимо идетъ отъ мене чаша сія. «Мнѣ кажется, что оцетъ, поднесенный Іисусу Христу на крестѣ, былъ символомъ, а вино, смѣшанное съ водою, указывало на ту перемѣну, которую онъ принялъ, когда получилъ за страданія безстрастіе, за смерть безсмертіе, за то, что былъ судимъ, право судить, а за то, что тирански поступали съ нимъ, право царствовать. Губа, какъ думаю, указываетъ на совершенно чистое, Духомъ Святымъ совершившееся въ немъ соединеніе; трость указываетъ на царскій скипетръ и божественный законъ; иссопъ—на животворящее и спасительное воскресеніе, чрезъ которое онъ и насъ содѣлалъ здравыми.»—*И бысть въ подвизѣ, прилежнѣе моляшеся; бысть же потъ его яко капли крове каплющыя на землю.* «Пословица говоритъ о тѣхъ, кои сильно болятъ и борются: *до кроваваго поту*; а о тѣхъ, кои горько плачутъ: *проливаютъ кровь.* Говоря: *какъ капли крови*, писаніе указываетъ не на капли кроваваго пота; но на то, что не легкой какой либо испариной, которая является какъ бы только на показъ, истекало тѣло Господне, но истекало по истинѣ, настоящими каплями, изливалось все потомъ, принявъ капли крови для представленія образа предмета. Показываетъ далѣе, что онъ (Христосъ) чрезъ прилежную молитву и сильный, даже до кроваваго пота, подвигъ былъ Спасителемъ естественно и на самомъ дѣлѣ, а не по видимому только и фантастически,—что онъ имѣлъ всѣ человѣческія страсти, но только безгрѣшныя.» [1]).

[1]) Curs. comp. Patr. graec. t. X, p. 1590.

Наконецъ есть въ исторіи литературы указанія на то, что разсматриваемыя нами сочиненія принадлежатъ Діонисію Александрійскому.

Такъ, напримѣръ, *Бандини*, библіотекарь Флорент., въ своемъ каталогѣ греческихъ флорентинскихъ рукописей, сообщаетъ свѣдѣніе о неизвѣстной дотолѣ бесѣдѣ св. Анастасія Синаита, въ которой, какъ онъ говоритъ, есть отрывки изъ сочиненій Діонисія Александрійскаго, подобныя слѣдующимъ: «Любовь, по словамъ Діонисія Алекс., соединяетъ и направляетъ склонность души къ желаемому.. Воля разумной души, какъ кратко и превосходно говоритъ великій Діонисій, есть разумная и желательная способность для соединенія души съ Богомъ, есть даръ, по которому первый человѣкъ соблюдалъ и исполнялъ заповѣди Божіи»...

Въ дошедшихъ къ намъ сочиненіяхъ Діонисія нѣтъ этихъ словъ, а потому весьма вѣроятно, что Анастасій взялъ ихъ изъ потеряннаго для насъ сочиненія Діонисія *О душѣ*, сочиненія того самаго, о которомъ упоминается въ книгѣ De divin. nominibus [1]).

Есть четыре отрывка изъ толкованія на книгу Іова, которые стоятъ съ именемъ Діонисія Александрійскаго въ греческомъ катологѣ *Никиты*: [2]). Первый отрывокъ, какъ оказывается, заимствованъ (частію) изъ книги *О небесной іерархіи*, а остальные три составляютъ новость для литературы. И достойно вниманія особенно то, что въ манускриптахъ эти отрывки стоятъ съ именемъ Діонисія Архіе-

[1]) Bandini. Catalogus codicum Biblioth. Laurent.

[2]) Они въ первый разъ были обнародованы въ 1586 г. іезуитомъ Комитоломъ, а изданы по двумъ оксфордскимъ манускриптамъ въ 1637 г. (Patricius junius, Catena graec. Patrum in beatum Job collectore Niceta).

пископа, а иногда прямо говорится: Діонисія Александрійскаго.

На эти отрывки литература не обратила надлежащаго вниманія, именно потому, что книга *О небесной іерархіи*, по общему мнѣнію, не есть сочиненіе Діонисія Александрійскаго. «Если первый отрывокъ», говоритъ критика, «взятъ изъ книги О небесной Іерархіи, которая принадлежитъ *Псевдодіонисію*; то ему должны принадлежать и прочіе три отрывка». Мы можемъ сказать теперь иначе: Если книга О небесной Іерархіи принадлежитъ Діонисію Александрійскому, изъ которой взятъ первый отрывокъ, то и остальные три отрывка принадлежатъ этому же отцу церкви.

Итакъ и исторія жизни и исторія литературной дѣятельности св. Діонисія Александрійскаго говорятъ въ пользу нашего мнѣнія объ авторѣ разсматриваемыхъ нами сочиненій. Но противъ этихъ сочиненій такъ много было писано, что мы почитаемъ нужнымъ сказать еще нѣсколько словъ въ защиту ихъ.

I. Не навязываемъ ли мы святому отцу церкви мыслей неправославныхъ? Въ разсматриваемыхъ нами сочиненіяхъ, по убѣжденію большей части новѣйшихъ писателей, проведены языческія идеи, только прикрытыя христіанствомъ.

На этотъ вопросъ мы отвѣтимъ, что съ этими сочиненіями происходитъ нѣчто подобное тому, что случилось вообще съ ученіемъ Діонисія Александрійскаго. Когда св. Діонисій началъ излагать противъ Савеллія свое ученіе о трехъ лицахъ Божества, то нашлись люди, которые тотчасъ заподозрили его въ неправославіи, и начали доказывать, что онъ отрицаетъ совѣчное Богу

Отцу существованіе Бога Сына, что онъ вообще говоритъ противъ единства божественнаго существа, и проповѣдуетъ трехъ боговъ. Когда римскій папа поставилъ это на видъ Діонисію, то онъ въ своей *Апологіи* сознался, что нѣкоторые примѣры дѣйствительно выбралъ дурно, но что это не служитъ доказательствомъ его неправославія, ибо дѣло не въ словѣ, а въ мысли. Папа созвалъ, по этому случаю, соборъ въ Римѣ, и соборъ оправдалъ Діонисія, признавъ его ученіе православнымъ. Въ 4-мъ вѣкѣ ученіе Діонисія снова заподозрѣно, потому-что аріане приводили его слова въ подтвержденіе своей ереси. Это заставило святаго Аѳанасія Александрійскаго принять энергическія мѣры къ защищенію достоуважаемаго отца церкви, заставило написать особое сочиненіе *О мнѣніяхъ Діонисія*, гдѣ онъ доказываетъ, что Діонисій всегда училъ православно, но что его выраженія иногда могутъ показаться соблазнительными, если не будемъ брать во вниманіе обстоятельствъ времени, и той цѣли, для которой они допущены. Мысль св. Аѳанасія повторилъ и еще рѣзче выразилъ св. Василій Великій: «Мы удивляемся», говор. онъ, «не всему, что написалъ этотъ великій мужъ (Діонисій); но есть нѣкоторые пункты, которые мы отвергаемъ. Виною этого, какъ я думаю, не превратное убѣжденіе, а слишкомъ большая ревность противостать Савеллію. Какъ садовникъ, если онъ хочетъ исправить искривленное растеніе, перегибаетъ его далеко въ противоположную сторону, пока не уставитъ его въ прямую линію; такъ случилось и съ Діонисіемъ»... [1]).

Нѣчто подобное, говоримъ, происходитъ и съ разсматриваемыми нами сочиненіями. Тѣ писатели, кои привя-

[1]) Epist. 9.

зывались къ мыслямъ и выраженіямъ частнымъ, безъ отношенія ихъ къ цѣлому, къ основной идеѣ, находили въ нихъ или пантеизмъ, или эманатизмъ. Но писатели, глубже вникавшіе въ существо дѣла, бравшіе во вниманіе цѣль, для которой пишутся подобныя сочиненія, видѣли въ нихъ православное ученіе, хотя и не вездѣ опредѣленно и удачно выраженное.

Такъ, наприм., нашъ авторъ въ своихъ сочиненіяхъ старается объяснить, какъ Богъ есть *все во всемъ*, или какъ отъ Бога все происходитъ, существуетъ въ немъ и къ нему возвращается.—Это мысль пантеистическая. Но она не будетъ пантеистической, если взять во вниманіе, что авторъ всегда ставитъ Бога выше всего. «Богъ» пишетъ онъ, «есть сверхсущее, и находится выше и внѣ всего существующаго, но вмѣстѣ есть творецъ всего существующаго. Хотя міръ только въ Богѣ межетъ найти свое завершеніе, а въ завершеніи свой покой; но однакожъ такъ, что при этомъ само Божество остается недвижимымъ въ абсолютномъ существѣ, не ограничиваясь конечностію и не погружаясь въ нее [1]).—Это показываетъ, что выраженіе Діонисія: *Богъ есть все во всемъ*, надобно понимать такъ, какъ оно понимается у Апостола. (Кор. XV, 28).

У Діонисія также очень часто встрѣчается выраженіе, что Богъ все заключалъ въ себѣ напередъ, т. е. прежде чѣмъ оно начало существовать.—Въ этой мысли какъ будто проглядываетъ эманатизмъ. Но присмотримся къ объясненію этой мысли, которое дѣлаетъ самъ Діонисій, и мы убѣдимся, что онъ вовсе не думалъ допускать эманацію. «Богъ», гов. нашъ авторъ,» не есть что либо изъ находящагося внѣ его. Но если солнце, будучи отлично отъ всего, что имъ освѣщается, все объемлетъ, сохраняетъ, питаетъ, плодотворитъ; то и тотъ, кто есть виновникъ какъ солнца, такъ и всего, всѣ прообразы сущаго, которые онъ сверхсущественно объединяетъ, отъ вѣчности имѣетъ въ себѣ. По этимъ то прообразамъ (παραδείγματα), по этимъ идеямъ (λόγοι), которыя богословіе называетъ предопредѣленіями, божественными и благими желаніями (θεία καὶ ἀγαθὰ θελήματα), сверхсущій (Богъ) все существующее напередъ опредѣлилъ и воззвалъ къ бытію по своей всеблагой волѣ, силою своего всемогущества.» [1]). Эти слова показываютъ, что авторъ примыкалъ къ Пантену, который дѣлалъ различіе между идеальнымъ и реальнымъ твореніемъ, и доказывалъ, что съ божественной идеей о мірѣ тѣсно соединена и божественная воля о мірѣ [2]). Слѣдуя ему, Діонисій къ божествен. благости и всемогуществу присоединилъ и божест. волю.—Прежде нежели Богъ, какъ бы такъ говоритъ онъ, своимъ всемогуществомъ воззвалъ вещи къ бытію, въ его разумѣ находились вѣчные прототипы ихъ,—находились вѣчныя идеи о будущихъ вещахъ. Эти идеи однакожъ не были простыми мыслями Бога о мірѣ; съ божественнымъ представленіемъ вещей соединялась и божественная воля, которая рѣшилась эти мысли осуществить и воззвать все къ бытію. Но поелику эта воля творить тѣсно связана съ самою мыслію о твореніи, то божественныя мысли или идеи должны быть названы существенно творящими (λόγοι οὐσιοποιοι), въ которыхъ заключались не только жизнь вещей, но и гармоническое устройство, и которыя, слѣдо-

[1]) De div. nom. c. 1.

[1]) Ibid. IV, 8.

[2]) Scholia Maximi ad Greg. Эта мысль была высказываема и Оригеномъ. См. De princ. c. De Christo.

вательно, не имѣли нужды ни въ какомъ внѣшнемъ матеріалѣ для произведенія міра.

Дорнеръ утверждалъ, что Слово Діонисія есть не иное что, какъ *міровой духъ* [1]); потому что божество Христа онъ называетъ цѣлымъ и, частію, началомъ и мѣрою сущаго и т. п.—Такую мысль, скажемъ словами Штауденмайера [2]), можно было бы приписать Діонисію въ томъ случаѣ, если бы онъ не прибавилъ къ упомянутымъ выраженіямъ, что божество Христа находится въ тоже время *выше всего и надъ всѣмъ*. Слово, гов. онъ, возвышено надъ міромъ; оно сверхсущественно, т. е. не только находится внѣ и выше конечныхъ существъ, но и возвышено надъ мыслію конечнаго, а потому хотя и мыслитъ о конечномъ, но не есть самая мысль о конечномъ. Если Діонисій говоритъ, что слово совершенно въ совершенномъ, то въ тоже время прибавляетъ: божество Христово и въ совершенствѣ міра несовершенно, т. е. оно не находитъ въ мірѣ своего исполненія, своего покоя,—короче, не есть *энтелехія* міровой субстанціи, но существуетъ безъ нея, прежде ея, внѣ ея, надъ нею.

II. У автора разсматриваемыхъ нами твореній находимъ извѣстія о совершеніи христіанскихъ таинствъ. Вѣроятны ли эти извѣстія? Согласны ли они съ свидѣтельствомъ исторіи того времени, къ которому относимъ автора? Нѣтъ ли въ его описаніи таинствъ чего либо такого, что вставлено рукою сторонней?

При общемъ взглядѣ на книгу *О церковной іерархіи* нельзя не замѣтить, что авторъ говоритъ о таинствахъ совершающихся въ храмахъ, и притомъ торжественно. По

[1]) Die Entwick. Geschichte der Lehre v. der Person Christi. s. 144.
[2]) Die Lehre v. der Idee. p. I.

всему видно, что онъ разумѣетъ не тѣ древніе храмы, которые были устрояемы въ частныхъ домахъ и имѣли видъ величайшей простоты; но храмы, какъ зданія отдѣльныя и притомъ благоустроенныя. Такъ, наприм., онъ ясно говоритъ о томъ, что храмы состоятъ изъ нѣсколькихъ частей, вмѣщаютъ въ себѣ большое количество народа, имѣютъ особенное мѣсто для совершенія таинствъ, для церковно-служителей, снабжены церковною утварью, наполняются благоуханіемъ ѳиміама.

Могли ли быть такіе храмы въ 1-й половинѣ 3-го вѣка, когда ясныя свидѣтельства о храмахъ, какъ зданіяхъ отдѣльныхъ, начинаются съ 2-й половины 3-го вѣка? Исторія говоритъ намъ, что только со временъ Галліена, который вступилъ на престолъ 260 года, церковь стала наслаждаться миромъ, и христіанство было объявлено какъ veligio licita [1]); слѣдовательно только тогда въ первый разъ могло быть дано христіанамъ позволеніе строить отдѣльныя зданія для богослуженія. Притомъ же наставникъ Діонисія александр., Оригенъ, не противорѣчилъ Цельсу, когда тотъ упрекнулъ христіанъ, что у нихъ нѣтъ ни храмовъ ни алтарей.

На это возраженіе мы отвѣтимъ, что если бы и не было яснаго историческаго свидѣтельства о существованіи храмовъ въ 1-й половинѣ 3-го вѣка, то это еще не можетъ служить доказательствомъ того, что ихъ вовсе не было въ половинѣ 3-го вѣка. Когда исторія говоритъ о храмахъ въ концѣ 3-го вѣка, то говоритъ о множествѣ храмовъ, изъ которыхъ нѣкоторые были даже великолѣпны. Она говоритъ намъ, что во время Діоклитіана въ

[1]) Eus. Hist. eccl. c. VIII.

одномъ Римѣ насчитывали около 40 церквей; а когда воздвигнуто было, по указу этого императора, гоненіе на христіанъ, то оно началось разрушеніемъ великолѣпнѣйшаго храма въ императорской резиденціи, который превосходилъ великолѣпіемъ царскій дворецъ, и издавна возбуждалъ зависть язычниковъ. Подобное свидѣтельство исторіи не служитъ ли, напротивъ, доказательствомъ того, что устройство храмовъ во 2-й половинѣ 3-го вѣка не было нововведеніемъ, что мысль о храмахъ, какъ зданіяхъ отдѣльныхъ, и прежде была осуществляема христіанами, но осуществляема не въ одинаковой степени, а смотря по обстоятельствамъ? Во времена страшныхъ гоненій, конечно, не могло быть храмовъ, какъ національныхъ святилищъ: тогда христіане собирались для богослуженія въ частныхъ домахъ, или же въ мѣстахъ уединенныхъ, на могилахъ мучениковъ, въ катакомбахъ. Но когда представлялась какая либо возможность имѣть для храма отдѣльное зданіе, христіане почитали обязанностію воспользоваться этой возможностію. Такъ сдѣлали они, наприм., еще въ началѣ 3-го вѣка, при императорѣ Северѣ. Пользуясь снисходительностію этого государя, они обратились къ нему съ просьбою объ устройствѣ храма, и Северъ далъ свое согласіе. Послѣ этого не удивительно, если Климентъ Александрійскій (въ началѣ 3-го вѣка) указывалъ на двоякое значеніе слова: ἐκκλησία [1]), если Тертулліанъ (въ концѣ 2-го вѣка) упоминалъ о хожденіи во храмъ [2]).

Что касается словъ Оригена, то они имѣютъ не то значеніе, какое имъ приписываютъ. Оригенъ опровергалъ сочиненіе Цельса, спустя 100 лѣтъ по смерти этого языческаго

[1]) Τόπος καὶ ἀθρόισμα τῶν ἐκλέκτων.

[2]) In Ecclesiam, in Domum Dei venire.

философа; слѣдовательно онъ долженъ былъ поставить себя мысленно въ то время, когда жилъ Цельсъ, и отвѣчать ему такъ, какъ отвѣчалъ бы современникъ Цельса. Разумѣется, что онъ не могъ сказать противъ Цельса, что у христіанъ *есть* храмы, потому что храмовъ, какъ зданій отдѣльныхъ, во времена Цельса дѣйствительно еще не было. Апологетъ могъ только доказывать, что отсутствіе храма нисколько не говоритъ противъ религіи христіанской. Такъ онъ и сдѣлалъ: «христіане» отвѣчаетъ онъ, «могутъ истинно поклоняться Богу и внѣ храмовъ: человѣчество Христа есть самый высшій храмъ и прекраснѣйшій образъ Божій; а истинные христіане суть живыя статуи Св. Духа, съ которыми не сравнится Зевсъ Фидійскій.»

Оригенъ никакъ не могъ сказать, что у христіанъ его времени (т. е. 3-го в.) нѣтъ храмовъ; потому что онъ долго жилъ при дворѣ Маммеи, матери Севера, и ему очень хорошо были извѣстны и просьба христіанъ объ устройствѣ храма и данное Северомъ разрѣшеніе.

Разсмотримъ въ частности исторію таинствъ, которая содержится въ сочиненіяхъ, приписываемыхъ нами Діонисію Александрійскому.

Таинство крещенія.

Обрядъ совершенія таинства крещенія св. Діонисій описываетъ слѣдующимъ образомъ:

«Возжелавшій духовнаго возрожденія, приходитъ къ кому нибудь изъ посвященныхъ въ тайны вѣры, и проситъ, чтобы тотъ воспринялъ на себя попеченіе какъ о приведеніи его къ вѣрѣ, такъ и о всей послѣдующей жизни его. Воспріемникъ даетъ обѣщаніе исполнить просьбу, и взявъ его, приводитъ къ іерарху.»

«Іерархъ, воздавъ хвалу единому благодѣющему началу, созываетъ въ священное собраніе весь священный чинъ, и послѣ священнословія какой нибудь пѣсни, находящейся въ словѣ Божіемъ, спрашиваетъ пришедшаго о причинѣ его пришествія.»

«Когда этотъ мужъ дастъ обѣщаніе удаляться всего богопротивнаго, тогда іерархъ, сдѣлавъ ему приличное наставленіе, возлагаетъ на главу его руку и запѣчатлѣвши его крестнымъ знаменіемъ, повелѣваетъ іереямъ записать имя этого мужа и его воспріемника.»

«Потомъ велитъ снять съ него верхнія одежды, и поставивъ лицемъ на западъ, повелѣваетъ ему трижды дунуть на сатану, произнося слова отреченія. Послѣ троекратнаго отреченія обращаетъ къ востоку, и предлагаетъ ему сочетаться со Христомъ.»

«Совершивъ это, іерархъ требуетъ отъ крещаемаго трекратнаго исповѣданія, и когда тотъ троекратно повторитъ это исповѣданіе, благословляетъ его и возлагаетъ на него руки. Затѣмъ священнослужители снимаютъ съ него одежды, а священники приносятъ святой елей помазанія. Іерархъ, начавъ помазаніе троекратнымъ запечатлѣніемъ крещаемаго, и потомъ передавши его іереямъ для помазанія всего тѣла, идетъ къ купели, и, освятивъ ее священными призываніями, совершивши ее тремя крестовидными возліяніями мѵра, и воспѣвши священную пѣснь богодухновенныхъ пророковъ, трижды погружаетъ его въ воду, возглашая тройственную ѵпостась божественнаго блаженства. Наконецъ запечатлѣваетъ его благодѣйственнѣйшимъ мѵромъ, и объявляетъ достойнымъ причащенія евхаристіи.»

Въ древности описываемыхъ здѣсь обрядовъ православная церковь никогда не сомнивалась. Св. Василій Великій, описывая обряды крещенія, употреблявшіеся въ его время, т. е. въ IV вѣкѣ, высказываетъ полную увѣренность въ томъ, что всѣ эти обряды перешли отъ самихъ апостоловъ по преданію. «Елеопомазаніе,» пишетъ онъ, «троекратное погруженіе и прочее, что бываетъ при крещеніи, какъ то отрицаніе сатаны и ангеловъ его, основано на тайномъ апостольскомъ ученіи, которое для насъ отцы сохранили въ молчаніи, будучи твердо увѣрены, что почтеніе таинствъ молчаніемъ хранится.» [1]) Тертулліанъ, писавшій свое сочиненіе De Baptismo болѣе чѣмъ за 100 лѣтъ до Василія Великаго, упоминаетъ не о меньшемъ числѣ церемоній при совершеніи таинства крещенія, замѣчая при томъ, что эти церемоніи перешли по преданію и соблюдаются всѣми.

Тѣ писатели, которые доказывали, что разсматриваемыя нами сочиненія не могутъ принадлежать къ 1-му вѣку, обыкновенно высказывали сомнѣніе касательно торжественности обрядовъ крещенія въ древнія времена. Но что подобной торжественности никакъ нельзя отрицать въ началѣ 3-го вѣка, доказательствомъ служатъ обряды крещенія, употреблявшіеся у гностиковъ. Дѣлая различіе между душевнымъ и духовнымъ христіанствомъ, гностики различали и двоякое крещеніе: первое совершалось во имя Іисуса, мессію психиковъ, и доставляло вѣрующимъ прощеніе грѣховъ и надежду на вѣчную жизнь въ царствѣ Диміурга; второе было во имя небеснаго Христа, соединеннаго съ Іисусомъ. И такъ какъ чрезъ это духовное крещеніе наша природа достигала, по ихъ ученію, самосознанія и совершенства, и вступала въ общеніе съ Пли-

1) *О св. Духѣ;* къ Амфилохію. гл. 17.

ромой,—то обряды этого таинства совершались у нихъ съ необыкновенной пышностію. Они смотрѣли на это крещеніе какъ на брачное торжество, и комнату, въ которой оно совершалось, украшали какъ брачную комнату. Будучи же увѣрены, что удостоившіеся этого духовнаго крещенія дѣлаются до такой степени твердыми въ добрѣ, что паденіе для нихъ уже невозможно, они выдумали различныя формулы, въ которыхъ выражали мысль о достиженіи духовнаго совершенства. Такъ наприм. совершавшій крешеніе обыкновенно говорилъ: «крещаю во имя, которое сокровенно для всѣхъ божествъ и силъ (Диміурга), во имя истины, которою Іисусъ назорянинъ облекся въ свѣтлыхъ областяхъ Христа, для искупленія ангеловъ». Крещенный долженъ былъ отвѣчать на это: «я утвержденъ и освобожденъ, я разрѣшенъ въ моей душѣ отъ этого міра и всего, что имѣетъ къ нему соприкосновеніе, именемъ Іеговы, который искупилъ душу Іисуса чрезъ живущаго Христа.» Тогда всѣ собравшіеся восклицали: «миръ всѣмъ, на коихъ почиваетъ это имя». Наконецъ они помазывали крещаемаго драгоцѣннымъ бальзамомъ, котораго благоуханіе служило символомъ высочайшаго благоволенія Плиромы [1]).

Это было искаженіемъ христіанскаго ученія о спасительной силѣ таинства; и потому Діонисій въ изъясненіи своемъ неоднократно повторяетъ ту мысль, что и послѣ крещенія нужна благодать, что человѣкъ не вдругъ, а мало по малу можетъ достигать совершенства: «Божественное блаженство пріемлетъ крещаемаго въ общеніе съ собою и сообщаетъ ему, какъ бы нѣкое знаменіе, собственный свѣтъ, дѣлая его приближеннымъ къ Богу и общникомъ наслѣдія вещей божественныхъ и священнаго чиносостава церкви... Но будучи несовершенъ, человѣкъ не вдругъ возжелаетъ совершеннѣйшаго единенія и причастія Божія, а мало по малу будетъ возводимъ отъ того, что въ немъ есть хорошаго, къ лучшему, отъ лучшаго къ самому совершеннѣйшему, и наконецъ, достигши совершенства, будетъ возведенъ послѣдовательно и священно къ богоначальной высотѣ... Разумныя существа пріобрѣтаютъ неизмѣняемость богообразнаго состоянія чрезъ постоянныя усилія и стремленія къ согласію съ Единымъ и чрезъ всесовершенное умерщвленіе и уничтоженіе всего противнаго ему. Ибо не только удаляться надобно отъ всякаго зла, но и быть мужественно непоколебимымъ, всегда боязненнымъ въ отношеніи къ пагубнымъ влеченіямъ ко злу, и никогда не оставлять священной любви къ истинѣ, постоянно и вѣчно стремиться къ ней, сколько есть силы всегда священно подвигаясь въ восхожденіи къ высшимъ совершенствамъ богоначалія.

[1]) Allg Kirchengesch. v. Neander. 1,262.

Таинство евхаристіи.

«Совѣршивъ предъ святымъ жертвенникомъ священную молитву, Іерархъ, начавъ кажденіе съ жертвенника, обходитъ весь кругъ, занимаемый священнымъ собраніемъ; а потомъ, возвратившись опять къ божественному жертвеннику, начинаетъ священное пѣніе псалмовъ, вмѣстѣ со всѣмъ священнымъ клиромъ, который участвуетъ въ пѣніи псаломскаго славословія. Вслѣдъ затѣмъ совершается чрезъ церковнослужителей чтеніе священныхъ книгъ; послѣ этого оглашенные и одержимые демонами и кающіеся выводятся изъ святаго храма, гдѣ остаются только

достойные созерцанія и пріобщенія божественныхъ таинъ. А изъ церковныхъ служителей одни стоятъ у запертыхъ дверей святилища, другіе исправляютъ что либо другое изъ дѣлъ своего чина. Избранные же изъ священно-служительскаго чина предлагаютъ (вмѣстѣ съ Іереями) на божественный жертвенникъ священный хлѣбъ и чашу благословенія, между тѣмъ какъ все церковное собраніе возглашаетъ каѳолическое пѣснословіе. При этомъ божественный Іерархъ совершаетъ священную молитву и возвѣщаетъ всѣмъ святой миръ; и когда всѣ облобызаютъ другъ друга, совершается таинственное провозглашеніе священныхъ помянниковъ. Затѣмъ Іерархъ и Іереи умываютъ водою руки, и Іерархъ становится у средины божественнаго жертвенника (престола), а вокругъ стоятъ вмѣстѣ съ Іереми только избранные служители. Воздавъ хвалу святымъ дѣламъ Божіимъ, Іерархъ священнодѣйствуетъ божественныя (тайны), и въ священно-предлежащихъ символахъ предъ очами поставляетъ то, чему воздалъ хвалу; затѣмъ открывъ богодѣйственные дары, сначала самъ приступаетъ къ священному причастію ихъ, а потомъ другихъ призываетъ».

Вотъ литургія Діонисія! Если сравнить ее съ литургіею св. Іустина, то окажется, что она немного обширнѣе послѣдней, но написана *по ея образцу*. «Послѣ того», пишетъ св. Іустинъ, «какъ омоется увѣровавшій и давшій обѣтъ вѣрности, мы ведемъ его къ такъ называемымъ братіямъ (въ собраніе) для того, чтобы совершить усердное общее моленіе какъ о себѣ, такъ и о просвѣщенномъ, и о всѣхъ другихъ, повсюду находящихся,—дабы удостоится вамъ, познавъ истину, и по дѣламъ быть добрыми гражданами и исполнителями заповѣдей, для полученія вѣчнаго спасенія. По окончаніи молитвъ, мы привѣтствуемъ другъ друга лобзаніемъ. Потомъ къ предстоятелю братіи приносятся хлѣбъ и чаша съ виномъ, растворенным водою. Предстоятель, взявъ это, возсылаетъ именемъ Сына и Духа Святаго хвалу и славу Отцу всѣхъ, и особенно приноситъ ему благодареніе за то, что онъ удостоилъ насъ сего. Когда предстоятель совершитъ молитвы и благодаренія, тогда весь присутствующій народъ возглашаетъ *аминь*; такъ называемые у насъ діаконы каждому изъ присутствующихъ даютъ пріобщаться хлѣба, надъ которымъ совершено благодареніе, и вина и воды, да и къ небывшимъ относятъ.»

Всякому просвѣщенному христіанину извѣстны тѣ побужденія, по которымъ составлено это описаніе. Оно было сдѣлано по случаю странныхъ идей, которыя образовались у враговъ христіанства о священныхъ собраніяхъ христіанскихъ. Рабы воображенія чувственнаго, язычники, хотѣли видѣть въ этихъ собраніяхъ вмѣстилище всякаго рода пороковъ и злодѣяній. Грубое чувство ихъ, не имѣя возможности возвыситься къ христіанской идеѣ братской любви, предполагало порокъ въ самой лучшей изъ добродѣтелей, и подозрѣвало въ таинственныхъ обрядахъ христіанъ магическія формулы, назначенныя для очарованія людей. Узнавъ, что члены новаго общества называли себя именемъ братьевъ и сестеръ, язычники вообразили, что христіане преступаютъ священные законы природы, и предаются кровосмѣшенію: въ вечеряхъ любви они предполагали оргіи и всякаго рода непотребства, святѣйшую евхаристію объясняли принесеніемъ въ жертву младенцевъ и т. п. Эти воображаемыя преступленія, въ которыхъ обвиняли христіанъ даже серьезные писатели, наприм., Та-

цитъ [1]), были признаваемы какъ нѣчто дѣйствительно существующее, и слѣдовательно не требующее ни малѣйшаго изслѣдованія.

Св. Іустинъ философъ рѣшается опровергнуть эти клеветы посредствомъ яснаго и вѣрнаго изложенія литургіи христіанской, совершаемой на вечеряхъ любви. Онъ хочетъ показать язычникамъ, что предметомъ ихъ жестокихъ нападеній служитъ то, что по преимуществу должно быть предметомъ хвалы и благоговѣнія. Мы собираемся, хочетъ онъ сказать, не для оргій, а для молитвы; мы приносимъ своему Богу не кровавыя жертвы, а жертву чистую и святую.—Неудивительно, что имѣя въ виду эти клеветы язычниковъ, онъ обратилъ особенное вниманіе на тѣ дары, которые приносимы были для таинства евхаристіи, и не только описалъ, но и объяснилъ способъ совершенія этого таинства.

«Пища сія, продолжаетъ св. Іустинъ, у насъ называется евхаристіею; и никому другому не позволяется принимать ее, какъ только тому, кто вѣруетъ, что ученіе наше истинно, и кто омылся омовеніемъ во оставленіе грѣховъ и возрожденіе, и живетъ такъ, какъ предалъ Христосъ. Ибо мы пріемлемъ сіе не такъ, какъ простой хлѣбъ, и не такъ, какъ простое питіе; но какимъ образомъ Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, воплотившись Словомъ Божіимъ, имѣлъ для спасенія нашего и плоть и кровь,—такимъ же образомъ научены мы, что пища сія, надъ которою произнесено благодареніе, молитвою слова его, по премѣненіи питающая нашу плоть и кровь, есть плоть и кровь онаго воплотившагося Христа. Ибо апо-

[1]) Annal. L. XV, c. 44.

столы въ писаніяхъ своихъ, которыя называются евангеліями, предали, что Іисусъ далъ имъ такую заповѣдь: взявъ хлѣбъ и благодаривъ, Онъ сказалъ: сіе творите въ мое воспоминаніе, сіе есть тѣло мое. Такимъ же образомъ взявъ чашу и благодаривъ, сказалъ: сія есть кровь моя; и подалъ имъ однимъ....»

Если же таковы были побужденія къ описанію литургіи, то мы имѣемъ полное право думать, что при обидныхъ толкахъ язычниковъ о христіанахъ, св. Іустинъ могъ умолчать о нѣкоторыхъ обрядахъ литургіи, конечно изъ опасенія, чтобъ эти обряды не были дурно поняты язычниками. Такъ, наприм., когда Іустинъ говоритъ: «никому другому не позволяется принимать евхаристію, кромѣ тѣхъ, кто вѣруетъ, что ученіе наше истинно, и кто омылся омовеніемъ во оставленіе грѣховъ и въ возрожденіе, и живетъ такъ, какъ предалъ Христосъ; то по всей вѣроятности разумѣетъ здѣсь то различіе, какое дѣлала церковь между вѣрующими и оглашенными. Но онъ прямо не говоритъ объ этомъ.

Другимъ побужденіемъ руководился Діонисій при описаніи литургіи. Желая противопоставить истинное богослуженіе богослуженію еретическому, онъ не имѣлъ нужды распространяться о самомъ совершеніи евхаристіи, потому что гностики не только очень хорошо знали, какъ совершается это таинство, но и сами совершали его, подобно христіанамъ; [1]) и потому, слегка упомянувъ о священнодѣйствіи божественныхъ таинъ, онъ съ особенною подробностію распространился о дѣйствіяхъ предшествующихъ совершенію таинства и послѣдующихъ за нимъ.

[1]) Iren. Adv. Haer. 1,13.

Такъ какъ гностики дѣлали строгое различіе между твореніемъ и искупленіемъ, приписывая первое Богу ветхозавѣтному, а послѣднее новозавѣтному; то отцы церкви старались соединить съ таинствомъ евхаристіи понятіе о тождествѣ Творца съ Искупителемъ: «на земные дары,» говорили они, «т. е. на хлѣбъ и вино, надобно смотрѣть какъ на прообразы даровъ небесныхъ, даровъ того же самаго Бога, который сотворилъ и искупилъ насъ.» Это же самое дѣлаетъ и Діонисій, съ особенною подробностію распространяясь о высокомъ значеніи символовъ. «Надобно замѣтить,» пишетъ онъ, «что разнообразная и священная совокупность образовъ не есть что либо не имѣющее значенія или пользы, хотя и открываетъ только внѣшнюю сторону таинства. Ибо съ одной стороны, пѣніе и чтеніе богодухновенныхъ словесъ преподастъ намъ наставленіе къ добродѣтельной жизни, а съ другой вкушеніе отъ единаго хлѣба и чаши внушаетъ причащающимся единеніе духа, и ведетъ ихъ къ священному памятованію божественной вечери, на которой учредитель литургіи праведно отлучилъ небывшаго съ нимъ въ единомысліи. Священнословіе псалмовъ не можетъ быть отстранено отъ этого таинства. Ибо если всякая священная книга поучительна, то тѣмъ болѣе поучительны божественныя пѣснопѣнія: они составляютъ всеобъемлющую пѣснь и повѣсть о вещахъ и дѣлахъ божественныхъ, возбуждающую въ насъ расположеніе духа, приличное принятію или преподаянію таинства» и проч.

Извѣстно также, что гностики болѣе всего вооружались противъ раздѣленія литургіи на литургію оглашенныхъ и литургію вѣрныхъ, и желали, чтобы оглашенные принимали участіе во всемъ добромъ вмѣстѣ съ своими

учителями [1]). Эта ложная идея еретиковъ, какъ кажется, заставила Діонисія войти въ самое длинное разсужденіе о разныхъ родахъ оглашенныхъ и тѣхъ причинахъ, по коимъ недозволяется имъ присутствовать при священнодѣйствіяхъ. «Іерархія,» пишетъ онъ, «преисполнена святой правды; она по достоинству и сообразно съ состояніемъ каждаго распредѣляетъ мѣру причастія вещей божественныхъ. Оглашенные еще не получили боготворнаго бытія посредствомъ божественнаго возрожденія, а только питаются отеческими внушеніями, только готовятся къ блаженному приведенію къ Богу. Плотскіе младенцы, если извергнутся, прежде времени своего рожденія, несовершенными и еще необразовавшимися, получатъ на землѣ несчастный конецъ, не родившись, не живши не видѣвши свѣта; такъ было бы и съ оглашенными, неполучившими приготовленія... Свѣтъ дѣйствуетъ только на способныхъ воспринимать свѣтъ; и потому мудрѣйшая наука священныхъ вещей сначала питаетъ оглашенныхъ приготовительною пищею животворныхъ словесъ, а когда доведетъ ихъ состояніе до потребнаго совершенства, тогда даруетъ имъ и причастіе въ вещахъ божественныхъ.»

Итакъ историческая часть описанія литургіи, сдѣланнаго св. Діонисіемъ Александрійскимъ, отличается тѣмъ только отъ описанія литургіи св. Іустина, что въ послѣдней ничего не говорится о чтеніи *помянниковъ*. Но что этотъ обычай существовалъ во времена св. Діонисія,— доказательствомъ служитъ эдиктъ папы Феликса (372 г.) о *миссахъ*, который хотя выданъ по смерти Діонисія, но выданъ потому, какъ замѣчаютъ, что въ римской церкви

[1]) Matter. 11,340,—Kirch. Gesch. v. Neander. 1,262.

уничтожался древній обычай, существовавшій во всей силѣ въ другихъ церквахъ [1]).

Истолковательная часть Діонисіева описанія литургіи имѣетъ ту особенность, что въ немъ очень много говорится о значеніи символовъ. Но этимъ символизмомъ и отличались Александрійскіе учители; и многое изъ того, что сказано Діонисіемъ въ объясненіе символовъ, почти буквально взято у Оригена [2]).

О священствѣ.

Въ главѣ о таинствѣ священства св. Діонисій дѣлаетъ строгое различіе между властію епископской и властію пресвитерской.

Кажется, нѣтъ нужды распространяться о томъ, что во времена Діонисія Александрійскаго не только наблюдалось строгое различіе между степенями священства, но и Іерархія была въ полномъ составѣ. Когда возсталъ противъ церкви Новатъ, то папа Кириллъ почелъ нужнымъ поставить ему на видъ устройство римской церкви: «Въ нашей церкви», говорилъ онъ, «находится 46 пресвитеровъ, 7 діаконовъ, иподіаконовъ, 42 прислужника, 52 человѣка заклинателей, чтецовъ и привратниковъ. [3])

Строгое различіе іерархическихъ степеней было и прежде временъ Діонисія Алекс.; потому-что еретики издавна вызывали церковь на подобную строгость. Такъ, наприм., еще св. Игнатій Богоносецъ, предостерегая жителей

[1]) См. Collect. concil. Binnii. tom. I.
[2]) См. напр. Comm. in. Math. c. 85.
[3]) Eus. Hist. eccl. VI, 43.

Смирны отъ еретическаго лжеученія, убѣждалъ ихъ какъ можно болѣе подчиняться власти церковной: «Всѣ повинуйтесь», писалъ онъ, «епископу, какъ Іисусъ Христосъ своему Отцу, и пресвитерамъ, какъ апостоламъ; діаконовъ почитайте, какъ заповѣдь Божію. Безъ епископа никто не долженъ дѣлать ничего такого, что относится къ церкви. Только та евхаристія должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ, или тѣмъ, кому дана будетъ отъ него власть священнодѣйствія. Гдѣ будетъ присутствовать епископъ, тамъ долженъ находиться и народъ: такъ какъ гдѣ Іисусъ Христосъ, тамъ и православная церковь. Нельзя безъ епископа ни крестить, ни совершать вечерю; но что онъ одобрилъ, то и Богу угодно.»

Св. Діонисій (въ своемъ изъясненіи обрядовъ рукоположенія) очень часто высказываетъ подобныя мысли, и даже какъ будто повторяетъ и распространяетъ мысли Игнатія. «Прекрасное устройство нашей іерархіи совершенно исключаетъ и отчуждаетъ отъ себя всякую нечинность, неблаголѣпіе и смѣшеніе, а напротивъ въ своихъ распредѣленіяхъ священныхъ чиновъ являетъ благолѣпіе, стройность и строгій порядокъ... Низшія степени не могутъ перешагнуть къ тому, что принадлежитъ высшимъ, такъ что имъ не позволено дерзновенно и покушаться на это; а степени божественнѣйшія вѣдаютъ священныя тайны какъ своего служенія, такъ и служеній низшихъ по совершенству... Степени іерархической, исключительно предъ прочими степенями, бежественный законъ предоставилъ въ нераздѣльное право божественнѣйшія священнодѣйствія, тѣ священнодѣйствія, которыя составляютъ тайнодѣйственный образъ богоначальныя силы, и чрезъ которыя совершаютея всѣ божественнѣйшіе символы и всѣ священные

чины. Ибо хотя и іереи совершаютъ нѣкоторые изъ священныхъ символовъ; но іерей никогда не совершитъ ни священнаго богорожденія (т. е. крещенія) безъ божественнѣйшаго мура, ни таинъ божественнаго общенія, не возложивъ символовъ литургійныхъ на божественный жертвенникъ, ни наконецъ самъ не будетъ іереемъ, если не будетъ введенъ въ это чрезъ іерархическія тайнодѣйствія.»

Часто доказывали, что авторъ разсматриваемыхъ нами сочиненій, предписывая строгія правила о различеніи степеней Іерархіи, самъ не соблюдаетъ этихъ правилъ; потому-что одному и тому же лицу усвояетъ названіе и іерарха и пресвитера. Но такой взглядъ на автора произошелъ отъ неправильнаго пониманія словъ его. Такъ, напр., Діонисій пишетъ: «По чину нашего священнаго преданія, узнавъ ихъ (совершительныя призыванія) изъ тайныхъ наставленій, и, при помощи любви Божіей и священнаго содѣйствія іерархическаго, достигнувъ до божественнаго порядка жизни и высоты, ты будешъ возведенъ къ высшему вѣдѣнію тайнозрительныхъ наставленій [1])» Самый контексъ рѣчи показываетъ, что *при помощи содѣйствія іерархическаго* просто значитъ: *при помощи іерарха.*—Въ книгѣ *О небесной іерархіи* Діонисій обращается къ пресвитеру Тимоѳею съ слѣд. словами: «мы напомнимъ твоему іерархическому вѣдѣнію.» Слово ἱεραρχικὸς, конечно, значитъ *принадлежащій или свойственный іерарху*; но въ устахъ Діонисія это слово имѣло и другое значеніе. «Божественные вожди,» пишетъ онъ, «нашей іерархіи, въ смыслѣ іерархическомъ, [2]) по божественному преданію, называютъ это священнодѣйствіе таинствомъ мура». Всякій

[1]) VII, 10, 10.

[2]) κατὰ νοῦν ἱεραρχικόν. IV, 3 12.

скажетъ, что выраженіе: *въ смыслѣ іерархическомъ*, не значитъ: *въ смыслѣ іерарха.* Точно также: *іерархическому вѣдѣнію*, не значитъ: *вѣдѣнію іерарха.* Діонисій хотѣлъ сказать только: *твоему вѣдѣнію объ іерархіи.*—Если слово *іерархическій* принимать въ значеніи: принадлежащій іерарху, то и слово *божественный* всегда будетъ значить: принадлежащій Богу; но Діонисій *божественнымъ живописцемъ* называетъ того, кто пишетъ въ душѣ своей образъ Божій! [1])

О монашествѣ.

Образъ жизни, ведомый аскетами, гностики почитали необходимымъ для всякаго истиннаго христіанина, который, по словамъ ихъ, и на землѣ долженъ вести жизнь небесную, и потому предписывали своимъ послѣдователямъ, не только безбрачную жизнь, но и совершенное умерщвленіе плоти: заставляли ихъ воздерживаться отъ мяса, рыбы, вина, и вообще на чувственное смотрѣли какъ на зло, распространяющее владычество матеріи и ея духа—сатаны [2]).

Желая показать этимъ еритикамъ, что и въ православной церкви есть строгіе подвижники, св. Діонисій описываетъ жизнь христіанскихъ аскетовъ. «Высшую степень,» говоритъ онъ, «между всѣми возводимыми къ совершенству составляетъ священный чинъ монаховъ, съ одной стороны воспріявшій всецѣло очищеніе, всею силою души и въ совершенномъ отреченіи отъ дѣлъ собственной воли, а съ другой допущенный къ зрѣнію всѣхъ священ-

[1]) De eccl. Hier. IV, 3, 1.

[2]) Iren. Adv. haer. 1, 3, 22. 29.

нодѣйствій, какія только доступны ему въ мысленномъ созерцаніи и причастіи. Посему-то богоносные наставники наши и почтили ихъ священными наименованіями, называя ихъ то θерапевтами, то монахами, за ихъ чистое служеніе и работаніе Господеви, за ихъ жизнь чуждую попеченій и дѣлъ житейскихъ... Ибо много изъ того, что вѣрующіе могутъ дѣлать, не подвергаясь осужденію, рѣшительно воспрещается уединеннымъ монахамъ, такъ какъ они должны имѣть одно стремленіе къ единому, и по возможности уподобляться жизни священнослужебныхъ чиновъ, съ которыми во многомъ имѣютъ сродство и находятся въ большей близости, чѣмъ другіе чины возводимыхъ къ совершенству... Церковь удостоиваетъ ихъ нѣкотораго рода посвятительнаго молитвословія, которое можетъ быть совершаемо всякимъ іереемъ (т. е. безъ архіерея); состоитъ оно въ слѣдующемъ: «по прочтеніи молитвы іерей спрашиваетъ посвящаемаго: отрицается ли онъ отъ всякаго раздѣлительнаго не только образа жизни, но и помысла; потомъ описываетъ ему жизнь совершеннѣйшую, внушая, что онъ долженъ стать выше средняго состоянія въ добродѣтельной жизни. Когда посвящаемый свободно исповѣдуетъ все это, тогда Іерей, запечатлѣвъ крестнымъ знаменіемъ, постригаетъ его, и по совлеченіи всѣхъ прежнихъ одеждъ, облекаетъ его въ одежду другую».

Писатели, не допускающіе древности разсматриваемыхъ нами сочиненій, говорятъ, что авторъ упоминаетъ о монашествѣ, какъ объ извѣстномъ орденѣ, имѣющемъ свои уставы, обряды и т. п.; но такого рода монашество могло быть только послѣ временъ Антонія и Пахомія. Защищающіе древность сочиненій, изъ словъ автора выводятъ то заключеніе, что онъ подъ именемъ монаховъ разумѣетъ общество христіанъ. θерапевтовъ, о существованіи которыхъ говоритъ Евсевій, приводя свидѣтельство Филона. «Я видѣлъ,» пишетъ Филонъ [1]), «молитвенниковъ, называемыхъ θерапевтами, которые, подобно врачамъ, наблюдаютъ надъ душами приходящихъ людей, и служатъ Богу служеніемъ чистымъ и искреннымъ. Они, при самомъ вступленіи на поприще любомудрія, раздавали свое имѣніе бѣднымъ; потомъ, оставляя всякое попеченіе о житейскомъ, выходили за городъ, и водворялись въ уединенныхъ мѣстахъ и садахъ; ибо хорошо знали, что сообщество съ людьми не единомысленными было бы для нихъ безполезно и вредно... Находясь въ монастырѣ, они совершаютъ таинство благочестивой жизни, и не вносятъ туда ни пищи, ни питья, ничего другаго для потребностей тѣла; но занимаются только чтеніемъ закона и пророковъ, пѣніемъ хвалебныхъ пѣсней и вообще тѣмъ, что служитъ къ распространенію и усовершенію ихъ познаній и благочестія... Полагая въ основаніе душевныхъ совершенствъ воздержаніе, они утверждаютъ на немъ прочія добродѣтели. Пищи и питія никто изъ нихъ не приметъ до захожденія солнца; потому что любомудріе, по ихъ мнѣнію, достойно свѣта, а нужды тѣла свойственны тьмѣ. Нѣкоторые изъ нихъ не вспоминаютъ о пищѣ и чрезъ три дня, если бываютъ исполнены жаждою знанія; другіе же, питаясь мудростію, такъ услаждаются и насыщаются ею, что удерживаются отъ тѣлесной пищи вдвое долѣе, и едва чрезъ шесть дней вкушаютъ пищу».

Въ настоящее время не придаютъ значенія этому свидѣтельству Евсевія. Евсевій, утверждаютъ критики (напр: Ска-

[1]) Eus. Hist. eccl. 11, 17.

лигеръ, Валезій), былъ приведенъ въ заблужденіе словами Филона, который говоритъ не о христіанскихъ монахахъ, а о подвижникахъ іудейскихъ. Такъ думалъ объ извѣстіи Филона и бл. Іеронимъ [1]).

Мы не будемъ говорить противъ этого замѣчанія критиковъ. Можетъ быть и дѣйствительно Евсевій ошибся.— Но намъ кажется, что самая строгая критика не можетъ отвергнуть слѣдующихъ двухъ положеній: 1) если Евсевій съ такою увѣренностію говоритъ о существованіи въ его время христіанскихъ монаховъ, то такого рода люди дѣйствительно существовали въ его время; 2) если Евсевій ошибся, принявъ древнее извѣстіе о подвижникахъ іудейскихъ за извѣстіе о христіанскихъ монахахъ, то онъ говоритъ объ этомъ послѣднемъ обществѣ, не какъ о новомъ, только что начавшемъ существовать, но какъ о такомъ, начало существованія котораго было для него предметомъ малоизвѣстнымъ. А этого и достаточно для нашей цѣли, для того, чтобы убѣдиться въ возможности существованія христіанскихъ монаховъ во времена Діонисія Алекс.—Евсевій писалъ свою исторію въ началѣ 4-го вѣка, а Діонисій свои сочиненія около половины 3-го вѣка. Разстояніе не большое! [2])

Притомъ же монахи, о коихъ упоминаетъ Діонисій, не были эремиты и киковиты, а жили, какъ надобно

[1]) Philo, videns Alexandriae primam ecclesiam adhuc judaisanten, quasi in lavdem gentis suae librum super eorum conversatione scripsit. (De script. eccl.)

[2]) Преп. Іоаннъ Кассіанъ даже существованіе монастырей возводитъ къ временамъ глубокой древности: «постараюсь,» пишетъ онъ еп. Кастору, «исполнить твое приказаніе, и, ежели въ здѣшнихъ странахъ найду что-либо несогласное съ древними правилами, то исправлю это по правиламъ, какія существуютъ въ древнихъ палестинскихъ и египетскихъ монастыряхъ; ибо лучше тѣхъ монастырей, которые съ начала вѣры созданы святыми мужами, не можетъ быть никакое братство на западѣ».

полагать, въ мірѣ, и составляли часть городскаго населенія; и они носили это имя не потому, что жили уединенно, а потому, что вели жизнь отличную отъ прочихъ людей. Діонисій говоритъ, что монахи и въ храмѣ имѣли преимущество предъ народомъ (inter laicos), были близки къ лицамъ священнымъ, и, за свое чистое служеніе Богу, назывались θерапевтами. Такого рода монахи могли быть только *до временъ* Антонія и Пахомія.

Одного мы не знаемъ съ достовѣрностію: были ли въ 3-мъ вѣкѣ обряды при поступленіи въ монашество, о которыхъ свидѣтельствуетъ Діонисій? Но если исторія говоритъ намъ, что еще въ первые вѣки существовалъ обрядъ для посвященія діаконисъ [1]); если св. Кипріанъ почелъ нужнымъ писать особенныя правила для дѣвственницъ [2]): то нѣтъ никакого основанія отрицать существованіе обряда для посвященія дѣвственниковъ.

Есть, наконецъ, у св. Діонисія извѣстія объ освященіи мѵра и помазаніи елеемъ умершихъ.

Діонисій почитаетъ освященіе мѵра священнодѣйствіемъ подобообразнымъ священнодѣйствію таинства литургіи, и съ особеннымъ вниманіемъ останавливается на символическомъ значеніи мѵра. «Мѵро благоуханно, и благоуханіе въ немъ сокровенно. Оно указываетъ на блаухванную красоту божественную, по подобію которой человѣкъ долженъ образовать себя. Какъ живописецъ, если не будетъ ничѣмъ развлекаемъ, можетъ представить, такъ сказать, двойникъ того, кого изображаетъ: такъ и доброто-

[1]) Const, apost. VIII.

[2]) Ad virgines.

любецъ, живопишущій въ духѣ, при воззрѣніи на благоуханную красоту, можетъ явить истинное и боговиднѣйшее подобіе сей красоты. И потому божественные живописцы, трудящіеся надъ образованіемъ своей души, не совершаютъ ни одной добродѣтели, да видимы будутъ отъ человѣкъ. Согласно съ своимъ настроеніемъ, они любятъ не то, что только кажется прекраснымъ и справедливымъ, а то, что по истинѣ таково»...

Въ главѣ о погребеніи усопшихъ св. Діонисій обращаетъ самый свѣтлый взглядъ на смерть, почитая ее сномъ, послѣ котораго настанетъ вѣчное бодрствованіе, не только для души, но и для тѣла. Онъ разсматриваетъ день смерти какъ день рожденія въ жизнь вѣчную, и окружаетъ гробъ символами побѣды надъ смертію и надежды на воскресеніе. Подробно говоритъ противъ того мнѣнія, что тѣло недостойно воскресенія и прославленія, что душа перейдетъ въ другія тѣла по смерти настоящаго тѣла, или же что тѣло не измѣнится, а будетъ требовать чувственныхъ наслажденій.

Въ его описаніи погребенія умершихъ мы видимъ древній обычай—предавать умершихъ землѣ, а не сожигать, какъ дѣлали язычники. Онъ говоритъ, что по окончаніи всего тѣло умершаго помазывается елеемъ, замѣчая при этомъ, что земная жизнь христіанина оканчивается тѣмъ же, чѣмъ начинается его духовная жизнь,—елеопомазаніемъ.

Такъ какъ о мѵроосвященіи нѣтъ древнейшихъ историческихъ свѣдѣній; то православная церковь всегда совершала этотъ обрядъ по чину, указанному въ разсматриваемыхъ нами сочиненіяхъ. Что касается елеопомазанія, совершаемаго надъ умершими; то это былъ обычай мѣстный, египетскій, который оставленъ церковію для однихъ священнослужителей.

Итакъ, кромѣ двухъ—трехъ словъ, вставленныхъ рукою сторонней, мы не нашли въ сочиненіяхъ Діонисія ничего такого, что не гармонировало бы съ исторіею 3-го вѣка, или что доказывало бы неправославіе автора. Эти сочиненія всегда могутъ служить вѣрнѣйшимъ источникомъ извѣстій о состояніи церкви и христіан. просвѣщенія въ 3-мъ вѣкѣ. Главное же, они всегда могутъ быть краснорѣчивѣйшимъ доказательствомъ самой глубокой древности обрядовъ, принятыхъ нашей православной, греко-россійской церковію, какъ то: совершать таинство крещенія чрезъ *погруженіе*, а не чрезъ обливаніе; не лишать мѵропомазанія *дѣтей*, и соединять это таинство съ крещеніемъ; преподавать таинство евхаристіи подъ *двумя видами*, а не подъ однимъ. Наконецъ они скажутъ намъ, что одинъ источникъ св. Троицы—Богъ Отецъ, и слѣдовательно Духъ Святый исходитъ *отъ Отца*, а не отъ Отца и Сына.